


600068344V

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE.

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

DEUXIÈME ESSAI.

L'HOMME : LA RAISON, LA PASSION, LA LIBERTÉ. LA CERTITUDE, LA PROBABILITÉ MORALE.

PAR

CH. RENOUVIER,

Auteur des *Manuels de philosophie ancienne et moderne.*

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE DE LADRANGE,

RUE SAINT-ANDRÉ-DES-ARTS, 41.

1859

ESSAIS

DE

CRITIQUE GÉNÉRALE

DEUXIÈME ESSAI.

L'HOMME : LA RAISON, LA PASSION, LA LIBERTÉ. LA CERTITUDE, LA PROBABILITÉ MORALE.

Formulaire du Premier essai.
Observations servant de préface au Deuxième.

Les définitions, principes et conclusions qui suivent sont acquis pour nous à la suite d'une analyse de raison pure, sous la réserve d'un examen à faire de la nature et de la valeur de notre certitude :

On ne peut parler des *choses* que comme données à la connaissance. Aucune chose n'est définie que sous les conditions de la connaissance.

Les choses sont données à la connaissance, en qualité de *représentations*.

Les choses comme représentations sont dites *phénomènes*.

Toute représentation implique deux éléments : le *représenté*, le *représentatif*, lesquels se retrouvent encore dans chacun d'eux distingué de l'autre.

Le mot *phénomène* continue à s'appliquer aux parties et aux groupes des représentations, à leurs éléments distingués ou réunis d'une manière quelconque.

La chose appelée *moi*, aussi bien que tout autre objet de la connaissance, est donnée à la connaissance en une représentation, sous laquelle se groupent des phénomènes diversement composables et décomposables.

Composer dans la représentation, mais d'une manière réfléchie et régulière, c'est faire une *synthèse* ; décomposer de même c'est faire une *analyse*.

Il n'y a de connaissance d'aucune chose *en soi ;* mais toute chose se pose complexe, et relative à d'autres choses, dans la représentation où elle se pose :

L'espace, le temps, la matière, le mouvement, s'ils étaient en soi, impliqueraient le continu en soi, et par suite un nombre infini de parties en soi de ce continu, ce qui est absurde, parce que l'infini et le nombre sont contradictoires entre eux ;

Tout ce que nous appelons qualités, forces, les modes d'être, quels qu'ils soient, les phénomènes représentés ou représentatifs quelconques, sont donnés par de certains rapports, et en impliquent toujours ;

Les termes les plus généraux et les plus abstraits, à l'aide desquels on essaie de surmonter les rapports : l'un, le simple, l'infini, l'absolu, ne sont eux-mêmes représentés que par corrélation à des termes contraires, et séparément ne qualifient aucune chose.

Ainsi, *Tout phénomène est donné par rapport à d'autres phénomènes.*

Le mot *être* exprime le *rapport,* tant dans l'acception la plus générale que dans toutes les acceptions particulières.

Il exprime aussi chaque *groupe de phénomènes* dont quelques

rapports constituants, soit mutuels, soit avec de certains autres, sont donnés et définis.

Une *substance* est ce même groupe, relativement auquel on nomme *attributs* ou *modes* les phénomènes plus ou moins enveloppants ou enveloppés que l'on peut à la fois en distinguer et y joindre.

Une *loi* est un phénomène complexe constamment impliqué dans d'autres phénomènes ;

Ou, encore, une *relation* qui se dégage, d'une manière constante, des rapports donnés en divers phénomènes déterminés.

Une *fonction* est une loi, considérée en tant que les variations de certains phénomènes composants entraînent des variations déterminées de certains autres.

Un *être* est une fonction. La définition des êtres, dans les différentes sphères de la connaissance, est celle des fonctions qui les constituent, et en dehors desquelles rien de réel n'est connu ni connaissable.

Tels sont les êtres matériels, les êtres organiques, etc.

La *réalité* se dit des êtres et des lois, c'est-à-dire des phénomènes, mais en raison expresse de la constance et de la fixité qui s'observent dans leurs rapports.

La *vérité* est la réalité envisagée particulièrement dans le rapport de la représentation à ses représentés, et en tant que les phénomènes sont conformes aux lois qu'on leur suppose.

Les phénomènes et leurs lois viennent à la connaissance en masses confuses ;

La science est la construction régulière des *synthèses*, après *analyse* préalable.

Les sciences particulières se proposent cette opération sur des groupes distincts, et admettent sans examen des principes et des données dont l'établissement exigerait une nalyse amoins circonstrite et une synthèse plus vaste.

Les fins de la connaissance sont les lois des phénomènes. Elles s'atteignent dans la science, qui est la connaissance accomplie et transformée. (Il ne s'agit ici que des fins théoriques.)

La science a pour données premières les conditions universelles de la représentation envisagée dans l'homme. L'analyse de ces conditions est le premier objet de la *philosophie,* mieux de la *critique générale.* On les nomme des *catégories.*

L'établissement des catégories est lui-même soumis à deux conditions : L'une, à laquelle il faut passer outre en la reconnaissant, consiste en la garantie à donner de l'exactitude et de la perfection des procédés de dénombrement et de classement. Si l'on pouvait offrir cette garantie par quelque moyen, il resterait à garantir ce moyen même, et la question n'aurait pas de fin ;

L'autre condition, encore plus générale, est la solution du problème de la certitude. En abordant ce problème immédiatement et *à priori,* on roulerait dans un cercle vicieux inévitable. Sa place est dans le cours de la science, après l'analyse des fonctions humaines qui y sont impliquées.

La plus universelle des lois de la représentation est la *relation* en général. Toutes les autres sont des espèces de la relation. En nous et hors de nous, tout se pose par relation. Toute relation implique deux formes opposées : la position du *distinct,* la position du commun ou *identique.* Ces deux formes s'unissent dans la position du *déterminé,* qui seule définit le rapport.

Sous un autre point de vue, celui de l'homme, nécessairement imposé à l'homme, la loi de *personnalité* est encore une loi universelle. Tout, pour nous, est relatif à la *conscience.* La conscience implique aussi deux formes opposées, qu'elle unit pour se déterminer, le *soi* et le *non soi.*

Après cela, les relations générales et irréductibles auxquelles

se subordonnent les phénomènes sont, en passant des plus faciles à abstraire à celles qu'on distingue plus difficilement de la conscience où elles se posent :

La relation de *grandeur* ou *quantité*, ou des parties avec le tout. Elle se détermine dans le *nombre*, c'est-à-dire dans le *tout* qui est la synthèse de l'*un* et du *multiple;*

La relation de *position,* qui détermine la *figure* et l'*étendue* par la synthèse des *points*-limites et de l'intervalle-*espace;*

La relation de *succession,* qui détermine la *durée* par la synthèse des *instants*-limites et de l'intervalle-*temps;*

La relation de *qualité,* où la distinction, l'identification et la détermination se précisent en devenant abstraction, généralisation et spécification. L'*espèce* y résulte de la synthèse de la *différence* et du *genre;*

La relation de *changement :* ici la synthèse est le *devenir,* et se forme du *rapport posé* quelconque et du même *rapport supprimé,* sous une condition de temps;

La relation de cause à effet, ou *causalité :* la synthèse est la *force,* qui unit les termes opposés, l'*acte* et la *puissance* (acte comme actualité, puissance comme possibilité et virtualité);

La relation de fin à moyen, ou *finalité :* la synthèse est la *passion,* qui unit les termes opposés, l'*état* et la *tendance.*

Les termes *cause* et *effet,* non plus que les autres corrélatifs, ne sauraient se séparer en se fixant dans de certains sujets. Il

n'existe donc pas de *causes substantielles*, et les *forces* sont des rapports *sui generis* donnés entre les phénomènes.

Les dernières catégories aboutissent à la *personnalité*, de laquelle elles semblent être, plus éminemment que les autres, des déterminations particulières. Nous ne devons pas moins les considérer comme des formes de la relation, ou de l'être en général ; et les autres ne peuvent pas non plus être représentées, abstraction faite de la conscience.

A l'analyse des catégories se rattache celle des lois qui en dépendent formellement, puis des principes et des notions qui se tirent du rapprochement et de la synthèse de termes hétérogènes, tels que nombre et étendue, nombre et durée, étendue et durée, étendue et devenir, devenir et causalité, devenir et finalité, qualité et nombre, etc., etc.

Là se trouvent les fondements de toutes les sciences, les définitions, axiomes et données premières que réclame toute théorie, et que toute pratique suppose.

La *logique* est renfermée tout entière dans les lois générales de la relation et de la qualité ; le *principe de contradiction*, qui en est le fondement, domine tout l'usage des catégories, et est une condition universelle du jeu des rapports dans la représentation.

L'établissement complet et définitif des relations primordiales, et des relations de ces relations, composerait la première assise de la science. Mais l'analyse vérifiée, la synthèse accomplie d'un ordre si vaste, si complexe malgré les abstractions qui en permettent l'étude, ne peuvent résulter que des efforts combinés et prolongés des philosophes.

La science se continue par l'application des catégories aux

choses de l'expérience. Ces choses dépendent des catégories, qui en sont des règles et des conditions générales; mais, d'une autre part, comme données particulièrement, elles ne dépendent pas des catégories. Il s'agit de faire l'analyse et de former les synthèses de ces choses, et d'établir les lois qui se découvrent en elles.

Les sciences se proposent de déterminer ces lois dans les ordres spéciaux de phénomènes donnés : *la science* généralise tout d'abord la recherche, et vise à la plus haute synthèse possible *à priori;* mieux, à la *synthèse universelle.*

Il y a deux cas supposables, dont la réalité rendrait chimérique le projet de la science accomplie, ou du moins réduirait cette science *à priori* à ne consister qu'en la critique d'elle-même et des éléments et principes généraux qui entraînent sa négation.

Un premier cas se présenterait, si la tentative de la science aboutissait à instituer des *antinomies*, c'est-à-dire des lois contradictoires, des propositions contradictoires appelées au même titre à exprimer la réalité.

Mais les catégories, par elles-mêmes, ne conduisent point à l'antinomie, quoique leurs termes synthétiques résultent toujours du rapprochement de deux termes contraires. En effet, ces termes contraires sont abstraits et corrélatifs, et ne s'appliquent séparément, dans la rigueur de leur signification pure, à aucune autre représentation que celle d'eux-mêmes. Par exemple, aucune chose n'est *une*, abstraction faite de toute multiplicité; aucune n'est *multiple*, abstraction faite de toute unité; mais toute chose est représentée comme un *tout*. Donc, l'application directe des catégories ne conduit pas à des propositions contradictoires.

D'autres antinomies semblent résulter de la tentative de dé-

termination de la *chose en général*, quant à ses limites d'étendue et de durée, quant à sa composition, quant à son conditionnement. Mais elles ne subsistent que parce qu'on se refuse à borner la science à la considération des relatifs. Elles sont précisément le produit de l'effort qui se fait pour instituer, sous les noms d'infini, d'absolu, d'inconditionné, de chose en soi, l'objet dont toute représentation est impossible.

L'autre cas, où le projet de la science accomplie est et reste chimérique, est celui où l'on prouverait que la science est bornée. Il est vrai qu'alors, à notre point de vue, la science existe d'une autre manière, et aussi parfaite que possible en ses premiers principes. Ce cas est très réel.

En effet, la *chose en général* ne peut point être déterminée par la science; la *synthèse totale* des phénomènes ne peut point être constituée. Elle ne peut l'être :

1° A l'égard de la *relation*, universellement parlant : car la relation composant la synthèse totale, ou le tout du monde, existe toute entre ses propres éléments, cela par définition ; le monde n'est donc pas l'un des termes d'un rapport; il n'est donc pas assignable, comme d'autres objets le sont, par l'établissement ou par les conséquences des rapports qui les enveloppent. La même raison rejette le monde hors de la série de l'expérience. L'ensemble des phénomènes, objets de l'expérience possible, surpasse l'expérience possible ;

2° A l'égard de la *totalité*, expressément : les phénomènes compris dans le monde donné (actuels, passés ou prédéterminés), forment un tout et un nombre. Mais cette fonction du multiple et de l'un ne peut se découvrir *à priori*, ni expérimentalement,

ni se fonder sur la connaissance d'une fonction autre ou supérieure qui est exclue par définition ;

3° A l'égard de l'*étendue* et de la *durée* : tous les phénomènes sont relatifs à des fonctions de ce genre ; mais la fonction du monde ne permet pas plus qu'on l'assigne sous ce rapport que sous le rapport du nombre. Sans doute, le monde est défini intrinsèquement eu égard à une unité quelconque, prise de son contenu ; mais la mesure, quoique réelle, est inexécutable. La thèse de l'infinité est contradictoire. La seule raison spécieuse sur laquelle on s'appuye pour la soutenir consiste à remarquer que la représentation pose nécessairement, au-delà de toute étendue et de toute durée limitées, et de tout nombre déterminé, une étendue enveloppante, une durée antérieure, un nombre plus grand ; on ne réfléchit pas que l'indéfinité de la représentation possible, ou universelle, ne saurait conférer l'existence à d'autres rapports particuliers que ceux qui sont effectivement compris dans les phénomènes donnés, et que l'étendue qu'on imagine au-delà de l'étendue du monde, la durée avant la durée, le nombre au-delà du nombre, ne diffèrent en rien de la représentation de l'étendue en général, de la durée en général, du nombre en général. Le monde est limité intérieurement, c'est-à dire mesuré ; il n'est pas limité extérieurement, puisque, par définition, il ne laisse hors de lui de rapports effectifs d'aucune espèce. Mais ce monde mesuré n'est pas mesurable en fait pour les êtres qui en font partie, lesquels n'atteignent, soit rationnellement, soit expérimentalement, que des rapports subordonnés à d'autres rapports.

Les mêmes considérations qui s'appliquent à l'addition progressive des phénomènes du monde, portent sur la division qu'on en fait, en envisageant régressivement leurs parties, leurs étendues et leurs durées de plus en plus petites ;

4° A l'égard de la *qualité :* le monde ne saurait être défini spécifiquement. La preuve se donne par la réfutation des systèmes philosophiques, qui tous essaient de déterminer l'espèce du monde, et ne s'accordent pas entre eux. Mais elle résulte surtout de ce que la synthèse du monde enveloppe tous les genres et toutes les différences, tandis que les philosophes l'identifient à quelqu'une de ces différences ou à quelqu'un de ces genres, et ne sauraient faire autrement pour le spécifier;

5° A l'égard du *devenir :* Le monde devient, car des phénomènes deviennent; mais nous ne pouvons comparer le monde au monde, à deux moments successifs, ni par conséquent déterminer son changement, quoique réel. Le monde est aussi devenu ou *venu* primitivement. Nous devons poser en fait le premier commencement, parce qu'une suite indéfinie et effective de phénomènes antérieurs est contradictoire; mais il ne nous est pas possible d'embrasser et d'expliquer cette limite. La série finie de l'expérience est une donnée dont on ne demandera pas compte, si l'on réfléchit à la nécessité d'une donnée préalable pour rendre compte de quelque chose;

6° A l'égard de la *causalité :* La cause du monde ne doit pas être cherchée hors du monde, puisque par définition le monde comprend la synthèse de tous les phénomènes. Mais le principe de contradiction oblige à admettre une ou plusieurs causes premières qui terminent la suite ascendante des événements. Toutefois nous ne pouvons nous fixer logiquement, ni sur leur condition d'unité ou de pluralité, ni sur les époques où elles apparaissent, ni sur la question de savoir si elles prédéterminent ou non, sans exception, les phénomènes possibles après elles. Nous ne pouvons pas assujétir ces causes elles-mêmes au principe de causalité, ce qui serait contredire l'hypothèse de

leur primordialité, et les poser elles-mêmes avant elles-mêmes. Nous ne pouvons pas les supposer toujours données, sans commencement, parce que leur existence, de quelque manière qu'elle se témoignât, et fût-ce toujours identiquement, impliquerait la répétition infinie d'un phénomène. Enfin, la nécessité, le hasard, le fait, sont des termes qui se confondent pour qualifier la donnée d'une force primitive, une ou multiple; et nous ignorons la synthèse propre de cette force, ainsi que ses relations avec les phénomènes, dont les rapports mutuels nous sont seuls connus;

7° A l'égard de la *finalité :* Nous n'avons aucun moyen de former la synthèse de deux états successifs du monde, sous le rapport du but de tout ce qui devient. Aussi se borne-t-on à poser le problème de la première fin et de la fin dernière qu'il serait possible de concevoir pour les phénomènes. Mais la question ainsi précisée ne se trouve pas plus abordable. Aucune nécessité logique ne nous oblige à admettre l'existence d'un dernier terme, car les phénomènes peuvent sans contradiction se prolonger indéfiniment dans l'avenir, pourvu qu'ils ne soient pas posés par prédétermination, mais comme de simples possibles. Et il n'est pas prouvé non plus logiquement que les phénomènes n'auront point un dernier terme comme ils en ont eu un premier. A plus forte raison, la nature du but dernier, s'il existe, nous échappe entièrement. Quant à la fin qui a pu être proposée avec le commencement des choses, nous devons naturellement en envisager une, parce que la représentation lie les choses premières aux choses postérieures sous le point de vue de la tendance, de la passion et du *pour quoi,* aussi bien qu'elle lie les choses postérieures aux choses premières sous le point de vue de la puissance, de la force et du *par quoi.* Mais nous ignorons si l'ordre des fins donné primitivement est un ou

multiple, total ou partiel, invariable ou mobile, nécessaire ou éluctable;

8° A l'égard de la *personnalité :* Toutes ces impossibilités de la science sur le *combien*, le *où*, le *quand*, le *comment*, le *d'où*, le *par quoi* et le *pour quoi* des phénomènes, dans la synthèse totale, aboutissent à un dernier problème, celui de l'*en qui*, en quelle représentation ; c'est-à-dire de la conscience du monde. Or le monde comprend, il est vrai, des consciences données, et nous ne pouvons même nous représenter rien du monde, que sous les conditions de la conscience, mais la synthèse totale sous la forme de la personnalité n'est pas pour cela moins soustraite à nos efforts.

D'abord, une conscience enveloppant la totalité des phénomènes cesse de répondre à la notion de conscience, attendu que l'opposition du soi au non soi s'évanouit dès que la conscience est identique avec le monde.

Mais on passe outre; on veut concevoir une conscience première, à laquelle seraient subordonnés tous les phénomènes apparus postérieurement, ou devant apparaître. Alors on ne s'explique point comment le fractionnement a pu se faire. Soit que cette première conscience ait été une vraie personne, ou qu'elle-même ait procédé graduellement à se connaître en connaissant des personnes et des choses émanées d'elle, ce passage de l'unité à la pluralité est inintelligible. L'émanation est une image qui n'éclaircit rien. Nous nous représentons un tout par la synthèse du multiple et de l'un, et toute chose est un tout pour la connaissance; mais la génération du multiple par l'un nous obligerait à voir dans une chose son contraire, ce qui est contradictoire.

On veut encore que la conscience première, cette fois tout à fait personnelle, par un acte propre, à un certain moment, ait

fait être des choses et des consciences autres qu'elle-même. Dans ce cas, il faut concevoir cette conscience indépendamment de la création ; mais on n'y parvient que par des abstractions, telles que l'être, la puissance, la pensée, etc., sans détermination aucune ; ou par des contradictions, comme l'infinité actuelle, l'immutabilité dans le changement, etc. Il faut concevoir l'acte créateur ; mais on n'arrive d'aucune manière à se représenter comment la représentation peut faire qu'une représentation autre soit, ni comment la conscience première et unique peut tout à la fois continuer à être le tout, ayant toute puissance et toute science, et cesser de l'être en se trouvant en rapport avec d'autres choses et avec d'autres consciences. Il faut concevoir la relation de la conscience créatrice avec le monde créé. Mais si l'on regarde le monde, les êtres, et en particulier les êtres libres, comme n'opposant point une vraie limite au créateur, on met à néant toutes ces choses, et entre autres la conscience humaine, la seule qui soit positivement connue. Si au contraire on reconnaît une vraie limite, on sort de l'hypothèse, et on n'obtient plus la synthèse totale dans une conscience unique. Enfin la considération des possibles de tout genre et des phénomènes à venir est un dernier et insurmontable obstacle à la constitution de la synthèse totale, parce que la connaissance actuelle de tous ces possibles doit être refusée à la conscience, et alors elle cesse d'envelopper le monde ; ou doit lui être accordée, et on tombe dans la contradiction de l'infini actuel.

L'hypothèse d'une pluralité primitive de consciences distinctes dans le monde est donc la seule rationnelle, et la donnée des consciences actuelles la vérifie. A cela, d'ailleurs, point d'explication possible. Nous avons donc ici, sous la catégorie de personnalité comme sous les autres, une synthèse de fait, qui résulte des rapports actuellement posés. Mais la science ne sau-

rait faire le dénombrement ni composer la somme. La détermination de la synthèse totale n'est pas possible non plus *à priori* sous ce point de vue. Soit que nous supposions les consciences premières dans une sorte d'égalité, soit que nous les subordonnions hiérarchiquement à l'une d'elles, nous ne pouvons déterminer la nature et les limites de leurs rapports, ni leurs actions, ni leurs fins, de manière à en former un système unique; ni décider si tous les phénomènes futurs sont dans la dépendance des premières données, ou du moins des existences présentes, ou si l'avenir est ouvert à l'apparition de phénomènes encore indéterminés. Dans cette dernière hypothèse, non-seulement la construction synthétique est impossible, mais la synthèse même varierait, et le projet de la fixer serait absurde.

Les bornes de la connaissance ainsi reconnues, deux choses restent intactes : ce sont d'abord les croyances qui, sans prétendre les dépasser en s'obstinant dans l'affirmation d'objets que la raison a déclarés contradictoires, demeurent libres de s'étendre au-delà et bien loin de ce que l'analyse peut ou pourra jamais atteindre. Le champ est vaste des phénomènes et des êtres inconnus, ou latents ou futurs, et des lois soustraites à l'expérience présente, dont l'homme peut avoir la foi sans faire œuvre de science. C'est ensuite la science elle-même, ou plutôt la critique et ce qu'on nomme la philosophie, si, renonçant aux problèmes insolubles, elle s'attache à des questions encore très générales, mais intelligibles, qui intéressent au plus haut degré l'humanité, et si elle peut découvrir une méthode propre à les traiter à la satisfaction de la conscience.

Ces questions portent principalement sur la perpétuité identique des personnes dans le monde, sur les destinées individuelles, sur la réalité du libre arbitre, sur les fondements de la

morale. On peut les poser sans que la détermination d'une synthèse totale soit impliquée dans leur solution.

Pour les aborder, l'analyse doit quitter le théâtre universel de la raison et s'appliquer expressément à l'homme, étudier les fonctions humaines, rechercher les moyens et les conditions de la certitude en une conscience donnée. De ce milieu une fois connu, et il est clair que pour nous tout y est renfermé, tout en dépend, il faudra voir s'il est possible de s'élever à des vérités d'un ordre où lui-même est enveloppé.

Ce sera l'objet de ce *Deuxième essai.*

Il ne serait peut-être pas très difficile de développer ce qui précède, non plus que d'exposer ce qui va suivre, en termes moins abstraits, ni de faire sentir à un plus grand nombre de lecteurs l'intérêt et les graves conséquences des thèses que je réfute ou que j'établis. De toutes les manières d'y parvenir, la meilleure serait de se livrer à la polémique morale, politique, religieuse, et de montrer toute la passion que le sujet provoque. Mais outre que la passion, aujourd'hui, n'est pas permise à tout le monde, ce n'est point là ma tâche. Quand l'ordre de mes travaux amènera les questions délicates, les questions vitales de notre temps et de tous les temps, je devrai faire tous mes efforts pour rester froid, et je serai d'autant plus utile, si je peux être utile. Alors, aussi, j'aurai à m'appuyer sur les vérités plus générales, et par conséquent plus abstraites, que j'étudie maintenant. Il serait déraisonnable de noyer celles-ci dans la foule confuse de celles qu'on ne peut espérer de démêler et d'éclaircir sans elles.

Une autre manière consisterait à se départir de la rigueur dans les propositions, à éviter la précision et les termes trop spéciaux, à omettre les incises et les réserves, à bannir les définitions formelles, à relâcher les raisonnements, à multiplier les images,

à composer un de ces systèmes d'assertions à la fois vagues et absolues, que chacun croit comprendre sans peine et se permet de juger en deux mots. Il n'est pas de philosophe qui n'ait vu sa doctrine subir une déformation de ce genre, quand elle a paru digne d'être *vulgarisée*. Mais n'exigeons pas que le philosophe se vulgarise lui-même.

Les philosophes prétendent à la science, quoiqu'ils l'atteignent rarement. Ils sont ou des poètes ou des savants. Poètes, ils sont intraduisibles ; savants, allons-nous demander à Viète ou à Fermat de mettre leurs théorèmes à la portée du salon de conversation ? Je ne nie pas qu'une œuvre de science n'ait sa portée hors d'elle-même, et que, convenablement simplifiée ou appliquée, elle ne trouve place et influence dans le monde. Mais ceci exige du temps et des intermédiaires.

Je prétends à la science à mon tour, du moins sous la modeste apparence de critique. Je veux donc être étudié, et n'eussé-je que trois lecteurs, n'en eussé-je qu'un, il faut que je dise ce que j'ai à dire, rien de plus, rien de moins, et que je rende ma pensée avec la même précision que je la conçois, et avec les abstractions sans lesquelles il n'y a pas de rigueur possible. Si je réussis, ma méthode est bonne. Si j'échoue, il fallait bien entreprendre. Dans tous les cas, on ne doit pas me reprocher d'avoir tâché de satisfaire aux inévitables conditions de toute science qui se fonde. A-t-on donc tant d'estime pour les livres de philosophie qui se lisent tout couramment ? Alors, qu'on ne se plaigne plus de ce que la philosophie, après deux mille ans d'efforts, n'est pas même parvenue à se donner l'existence !

Je veux être étudié ! Sans doute la prétention est grande, et peut-être l'impertinence, aujourd'hui que le temps est précieux, les livres nombreux et à peine lus, les auteurs occupés d'eux-mêmes, les lecteurs, et jusqu'à ceux qui se disent philo-

sophes, peu habitués à surmonter les difficultés d'un sujet, moins disposés encore à se laisser enseigner, les savants, enfin, plongés, et trop justement, dans leurs spécialités. Voilà dans quelles circonstances un auteur nouveau se présente, avoue son obscurité et s'en fait un titre. Le lecteur oisif ou courageux décidera si cette obscurité est de celles que l'étude augmente, ou de celles qu'elle dissipe. Si j'avais assez réussi pour que ce livre parût clair à une attention soutenue, mes pensées ne seraient obscures qu'autant qu'elles sont exactes et que j'ai pu les rendre abstraites, obscures alors pour ceux qui ont besoin d'images, c'est-à-dire de piéges, d'illusions et d'éblouissements, pour ceux aussi qui ne savent rien voir que sous le jour accoutumé, mais beaucoup moins, à des yeux exercés et désintéressés, que ne sont ces formules de philosophie courante dont tout le concrêt provient de lieu commun et de vulgarité ; j'aurais alors approché du but, qui doit être de donner à la critique des idées générales un caractère scientifique.

Qu'on ne me condamne donc pas sur mon obscurité, mais plutôt qu'on me l'impute à vertu. On voudra bien me tenir compte encore de ceci, que je ne révèle pas de religion, et que je regarde le moins que je peux comme *évident* ou comme *démontré* ce qui est douteux effectivement.

L'obscurité tant reprochée aux philosophes allemands est en partie d'une autre nature que celle dont je me justifie. Elle tient souvent au défaut de méthode et de classification des matières, ou à l'élaboration imparfaite de l'idée, ou à cette intempérance d'imagination qui, dans la poursuite des ombres d'une poésie nébuleuse, qu'elle prend pour les réalités profondes de la science, n'est pas arrêtée par l'impossibilité même dans le paradoxe. Au contraire, il arrive à Kant d'être obscur, et il l'est alors impénétrablement, quand, de peur de n'être pas sage, il veut à toute force accorder ce qu'il démontre avec des erreurs

accrédités qu'il s'oblige à respecter ou à croire. Et Hegel l'est habituellement, parce que sa méthode le condamne à tout savoir et à tout systématiser.

Mais qui nous délivrera de la clarté française, si tout son mérite se réduit à l'ordre, à la modération, à l'observation du convenu et des convenances ! Il se publie journellement des livres de cette clarté-là, et d'un talent assez brillant, dont les auteurs suivent les chemins battus ou s'en éloignent peu, se succèdent et se ressemblent, ne changent rien, ne déterminent rien, agissent tout au plus sur les sentiments de quelques lecteurs bien disposés. S'il faut compulser des redites psychologiques et métaphysiques, et n'y rien trouver de définitivement rationnel, mais seulement, de loin en loin, des occasions d'apprendre en pensant soi-même, d'autres œuvres littéraires offrent le même profit avec plus d'intérêt. On a même des romans profonds et d'analyse subtile, qui font penser davantage.

Il est une autre espèce de clarté, dont la France autrefois se vantait. C'est la clarté des auteurs qui se comprennent toujours eux-mêmes, ne conviant le public à partager que des pensées suffisamment mûries et exactement communicables. On n'est jamais plus près de cette qualité que lorsque, au jugement de certains, on paraît la fuir. Car elle ne se rencontre pas avec la banalité : un caractère des lieux communs en tout genre est de sonner faiblement, sourdement, dans les consciences ; de n'y faire entendre rien de net et de frappant, malgré les formes les plus arrêtées du style ; en un mot, de ne toucher l'homme que dans la mesure où l'on met en jeu sa mémoire et ses habitudes. Et si, le plus loin possible du lieu commun, à l'extrême opposé, on cherche les comparaisons nouvelles, les images inaccoutumées, les éblouissements du langage, on ne fait que ce que d'autres peuvent faire en faveur de thèses quelconques,

et avec le même succès : l'imagination et la verve ne sont pas artisans de vérité, mais leurs prestiges trompent l'orateur, d'abord, ensuite l'auditeur.

J'aurais mauvaise grâce à vouloir déprécier des dons de l'esprit dont on me trouvera moins que médiocrement doué. Cependant, je me rends ce témoignage, que l'étude, le travail, puis l'effort pour m'entendre moi-même et me faire entendre, m'ont précisément conduit à laisser s'oblitérer (mais est-ce bien le mot?), à régler sévèrement ce que la nature pouvait m'avoir départi d'imagination. Il faut que chaque chose soit à sa place : la poésie avec la jeunesse, avec l'âge mûr la raison. Mais il y a pour tout âge, et la vérité porte en elle une autre poésie, que ne connaissent pas ces poètes qui veulent être toujours jeunes et ne sont quelquefois que de vieux enfants. L'humanité aussi, en suivant son cours, passe lentement et péniblement des temps de la poésie aux temps de la raison, et les nations restées les plus jeunes ne sont pas, je crois, les meilleures. Quand on accuse le monde de devenir prosaïque, on le flatte sans le vouloir ; on ne voit pas qu'alors même il s'élève à la poésie virile.

On m'a reproché, avec bienveillance d'ailleurs, un défaut qui, dans ma méthode même, serait grave. Il l'est et j'en conviens. Une certaine obscurité que l'on juge aisément évitable résulterait de ce que le développement de ma pensée ou de ses accessoires est insuffisant, de ce que mes liaisons sont rapides, mes transitions trop peu sensibles. Il s'agit là d'une mesure, et d'une mesure délicate, que j'aurai certainement mal rencontrée. Mais si l'on n'avait que le choix de deux inconvénients : l'extrême concision, qui fait travailler le lecteur et exige de lui plus d'instruction et d'intelligence, le délaiement fastidieux des sujets et des preuves, qui rebute les esprits pénétrants, peut-être vaudrait-il mieux pécher par défaut que par excès, surtout

dans ces matières abstraites où l'attention se fatigue. Ensuite, l'amplification a bientôt fait de doubler, tripler le volume; alors le remède est pire que le mal. On n'a déjà que trop amplifié en philosophie. Il est temps de viser à être bref. Enfin, chaque auteur suppose naturellement une certaine connaissance des travaux antérieurs, et ce n'est que justice : il ne saurait partir de la complète ignorance, et prendre à tâche d'expliquer tout ce qui doit être su. En particulier, l'histoire de la métaphysique est une préparation indispensable à la lecture des livres de métaphysique, et même de ceux qui font table rase de cette prétendue science.

Quoiqu'il en soit, j'espère que les effets fâcheux de la concision se trouveront amoindris, et de plus en plus, dans la suite de cet ouvrage, qui amène graduellement des sujets plus familiers au public et des idées plus répandues ou plus débattues. Et j'ai encore tâché d'y obvier en suivant le conseil qui m'a été donné de mêler au cours de mon exposition la critique des grands systèmes philosophiques, dont je voulais d'abord former l'appendice de ce *Deuxième essai.*

PREMIÈRE PARTIE.

L'HOMME.

§ I.

De l'homme en général et relativement aux catégories.

Les catégories sont les lois générales de la représentation. La représentation humaine est la seule dont il nous soit possible de parler avec assurance. C'est en elle que les catégories sont données pour nous, ainsi que la matière de l'expérience. Les catégories posent les formes de cette matière, les règles de cette expérience.

Les catégories sont : la RELATION (trois formes : *distinct*, *identique*, *déterminé*) ; le NOMBRE (*un*, *multiple*, *tout*) ; la POSITION (*point*, *espace*, *étendue*) ; la SUCCESSION (*instant*, *temps*, *durée*) ; la QUALITÉ (*différence*, *genre*, *espèce*) ; le DEVENIR (*rapport*, *non rapport*, *changement*) ; la CAUSALITÉ (*acte*, *puissance*, *force*) ; la FINALITÉ (*état*, *tendance*, *passion*) ; la PERSONNALITÉ (*soi*, *non soi*, *conscience*).

J'établis les catégories empiriquement, soit par hypothèse, et je les propose pour être vérifiées. L'*à priori* le plus résolu se confond dans ce cas avec la donnée d'un système empirique, sans contrôle antérieur pos-

sible. Les thèses nécessaires et universelles de la connaissance ne sauraient être justifiées ou infirmées avant que l'analyse en ait décrit le champ et reconnu la portée. Néanmoins toute analyse les suppose. Elles interviennent dans les procédés par lesquels nous formons ou acquérons des notions quelconques. Si nous prétendions les obtenir ou les classer par quelque méthode, où trouver la méthode de cette méthode? Et si nous les demandions à l'observation pure, nous ne serions pas plus avancés, car où prendre en dehors d'elles le fil conducteur de l'observation?

Otée l'une quelconque des cinq premières catégories, rien de représenté ne subsiste. Qu'une chose, en effet, ne soit pas déterminée relativement à d'autres choses; qu'elle n'implique point de nombre, comme partie de quelque tout ou tout de quelques parties; qu'elle n'ait ni directement ni médiatement aucun lieu et ne se place à aucune époque, et, enfin, qu'on ne puisse la qualifier en la rangeant sous quelque genre : cette chose cesse d'être, ou plutôt n'a jamais existé pour nous. Les autres catégories, le devenir, la causalité, la finalité, la personnalité, ne s'appliquent pas toujours et d'une manière immédiate à tout représenté ; mais il n'est pas de fonction représentative à laquelle elles ne soient inhérentes. Pour nous représenter des faits, des phénomènes quels qu'ils soient, mais avec réflexion et système, nous devons les rapporter à la personnalité en nous, parcourir une série de changements de notre personne, exercer la volonté qui est une cause, et nous proposer pour cela des fins à atteindre. Ensuite, nous

constatons le devenir dans les choses au moyen du devenir personnel, et nous envisageons hors de nous, comme indépendantes de nous, des causes et des fins représentées sur le type de celles que nous produisons et que nous poursuivons. La personnalité même s'étend, par une longue suite de dégradations, jusqu'aux derniers confins du monde que nous pouvons connaitre. Cette loi générale, à la bien entendre, embrasse toute la représentation possible de soi et d'autre que soi, et à tous ses degrés. Nos langues en font foi, et la religion grossière de certains hommes, le fétichisme, n'est que l'abus monstrueux d'une vérité que plus tard les abstractions de la raison nous font trop oublier. D'ailleurs, c'est grâce à la pleine possession de la personnalité, c'est parce que nous réalisons en nous cette loi, avec conscience distincte et une grande individualité, que nous sommes admis à la considérer, et dans les autres hommes, et chez les animaux où elle va s'abaissant de plus en plus, et au-dessous des animaux encore, et jusqu'à la dernière molécule organique ou seulement appétente. Il arrive ainsi que les lois de cause, de fin et de personne, formes représentatives d'abord, plutôt que rapports immédiatement représentés, s'établissent comme éléments indispensables de tous les phénomènes et entrent essentiellement dans notre manière de comprendre ce qu'ils ont d'ordonné ou de constant.

L'homme est donc un certain centre, un point de concours des catégories, parce qu'elles sont les lois

enveloppantes en lui de tout ce qu'il connait ou peut connaître, et, sous un autre point de vue, parce qu'elles l'enveloppent en se rassemblant toutes pour former ce composé spécial éminemment complexe où son corps et sa personne sont unis.

Lorsque nous n'envisageons dans l'homme que les seuls rapports composés de nombre, de position, de succession et de changement, avec certaines qualités inhérentes, c'est l'homme physique, c'est l'homme organique aussi que nous obtenons, pourvu que les fonctions des organes soient définies indépendamment de la sensibilité et de toute autre forme représentative. Sans doute, les causes et les fins ne sauraient être écartées au fond, mais la causalité, la finalité ne se constatent pas directement: leurs lois propres ne sont point soumises à l'observation et à des expériences qui les puissent isoler : pour ces catégories plus que pour les précédentes, la part qu'elles empruntent à la représentation personnelle est notoire. On les sépare donc plus aisément et plus volontiers, et d'ailleurs, nulle science n'existe que par l'abstraction.

Si aux fonctions de nombre, position, succession, changement et qualité, nous joignons le rapport général de personnalité, mais dans une conscience donnée, nous obtenons la sensibilité et la série de ses lois. L'homme, en tant que sensible, s'unit et s'oppose aux phénomènes autres que soi. De là l'expérience externe; de là aussi l'expérience interne de certains phénomènes, de ceux qui sont propres à la personne, comme modifiée à la rencontre des faits extérieurs. Sans repré-

sentation personnelle, nulle représentation sensible ne subsisterait. Le plaisir et la douleur et les sensations quelconques sous lesquelles un objet est envisagé au dehors, quelque simple d'ailleurs que cet objet puisse être, et se réduisît-il à une étendue colorée, par exemple, impliquent invariablement une conscience développée dans le temps et dans le devenir, laquelle se pose, et simultanément pose une autre chose qu'elle-même.

A la personnalité, la causalité et la finalité sont attachées. Ces deux catégories sont des formes inséparables de toute personne, des lois composantes d'une loi qui les implique et à son tour y est impliquée. Elles sont représentées comme lois régulatrices des faits externes, et, avant tout, s'appliquent aux phénomènes du monde interne qu'elles produisent, dirigent et coordonnent.

Lorsque dans l'homme, tel qu'il se représente à lui-même, on envisage surtout l'acte et la cause consciente d'elle-même, on a la volonté : l'homme est volonté. Lorsque l'on envisage la tendance et la fin poursuivie, on a la passion : l'homme est passion. Lorsque l'on envisage les fonctions quelconques de la personne comme réfléchies par une sorte de redoublement de la conscience, on a l'entendement et la raison : l'homme est intelligence.

Ce sont là des définitions, en partie définitions de mots, car je ne prouve rien, en partie analyse simple et immédiate des choses à nommer.

Ces définitions répondent à autant d'abstractions. On peut appeler l'homme du nom d'une catégorie ou

d'une autre, mais la fonction que l'homme est embrasse toutes les catégories. Je n'affirme pas encore que nul des groupes de phénomènes que les catégories régissent n'est séparable des autres, en aucun temps et à aucune condition, dans l'ensemble composant actuellement l'homme. J'établis seulement des données et des faits.

C'est ainsi que les catégories mêmes affectées à la constitution de l'homme physique et organique jouent un rôle essentiel dans le développement de la pensée, c'est-à-dire de l'intelligence en acte. Sans elles, l'entendement s'appliquerait-il aux objets qui, relatifs les uns aux autres, forment des nombres, des parties et des touts, observent des lois de position et de succession, des lois de qualité, enfin changent et varient? Et si l'entendement ne s'y appliquait point, que serait-il? L'homme lui-même constate son existence comme sujette à ces lois, et rien de donné ne s'en affranchit. On peut douter qu'il demeurât quelque chose de l'intelligence après que la catégorie d'espace en aurait été retranchée. Aucune loi cependant ne saurait être plus extérieure aux phénomènes proprement dits représentatifs. D'une autre part, les causes et les fins semblent inhérentes à la personne, et lui être propres, quand on cherche à se rendre compte de ce dont elles dépendent; et pourtant le monde extérieur séparé d'elles n'a plus de signification dans ses changements.

La fonction humaine est donc une certaine fonction de toutes les fonctions données à la connaissance. Contre-partie nécessaire : la nature à son tour est fonction de tout ce qui forme l'homme. Cependant un grand

nombre des systèmes qui prétendent expliquer l'homme et la nature sont fondés sur la séparation radicale de ces groupes de phénomènes qui composent les fonctions concrètes empiriques : l'âme, le corps; l'esprit, la vie; la vie, la matière. C'est de la distinction essentielle entre certaines formes de la représentation, notamment l'espace et la pensée, ou les sensations et les catégories, que l'on a cru pouvoir conclure à la séparation et à des existences tout à fait indépendantes. Le même procédé a permis de forger des entités avec des fonctions abstraites quelconques, ou représentatives, ou organiques ou physiques, essences intellectuelles, forces plastiques, principes vitaux, fluides sensitifs, atomes purs. Mais tandis que les uns tirent ce parti du principe de *distinction*, sans lequel il n'y a effectivement rien d'intelligible, les autres font de l'*union*, principe tout aussi nécessaire, un usage opposé, et veulent conclure à l'identification des fonctions les plus diverses. Pour ceux-ci, matérialistes, l'esprit est mode ou effet de de la matière; spiritualistes, la matière est mode ou effet de l'esprit, autant du moins que l'on peut énoncer en quelques mots des systèmes nombreux, vastes et confus. Il n'est pas plus difficile de tirer des conclusions du rapport intime et constant entre des phénomènes opposés que de l'opposition entre des phénomènes constamment unis. Mais ces sortes de conclusions n'appartiennent jamais au domaine de l'expérience, et on ne les justifie que par un emploi abusif des catégories de qualité ou de cause.

La vraie méthode s'attache à ce qui est, distingue où

il faut, selon que les lois de la représentation le veulent, et unit sans confondre ce que l'expérience présente constamment lié. Elle ne pose point d'entités, point d'idoles ; elle constate les lois ou les cherche ; et ses inductions, ses hypothèses, ses probabilités, quand les preuves manquent, ne sont pas des abstractions forcées, mais de simples vues sur le développement des lois dont il n'est donné d'observer que des parcelles.

Nous avons à vérifier expressément pour l'homme et et les fonctions qui le constituent ce que l'étude des catégories nous a donné lieu d'établir d'une manière générale (*Premier essai*). Il s'agit, non de résoudre des questions physiques ou biologiques, encore moins de les trancher, mais, en se tenant sur la limite des sciences spéciales, de reconnaître les vérités logiques qui les dominent et les faits les plus généraux acquis à l'expérience qui est leur fondement.

Nous aborderons successivement les données universelles de la nature humaine par rapport aux fonctions diverses où elles apparaissent, et, pour cela, nous suivrons le fil conducteur des catégories, en passant des plus simples et des plus abstraites aux plus composées qui sont les plus réelles. Nous pourrons traiter alors de la certitude, puis de l'ordre et de la nature des sciences. Puis, revenant à notre objet le plus général, nous étendrons nos considérations jusqu'à la sphère probable du développement de l'homme dans le monde et aux lois physiques et morales qui régissent sa destinée.

---

§ II.

De l'homme physique et organique.

Commençons par distinguer deux faces de la fonction humaine totale : le corps humain, système représenté sous diverses conditions de quantité, d'étendue, de durée et de qualité, dans une série de changements coordonnés ; la conscience, à laquelle ce même corps est rapporté représentativement, sous des liens de dépendance mutuelle. Qu'il soit fait abstraction de tout élément représentatif, nous n'aurons alors à considérer dans le corps ni modes sensitifs, ni modes volontaires, ni modes tendantiels accusés pour eux-mêmes, car ces choses impliqueraient une conscience quelconque.

Le corps ainsi distingué présente encore deux ordres de fonctions, les unes mécaniques, physiques, chimiques, les autres organiques. Les premières sont d'un seul et même genre si l'on ne tient compte d'aucune affection vitale, d'aucun principe de causalité ni de finalité dans les parties constituantes du corps. En effet, les affinités et les forces spécifiques sont éliminées en conséquence de cette abstraction, aussi bien celles qui appartiennent aux corps dits inorganiques que celles qui se manifestent dans un tout organisé pour l'intérêt de ce tout. Alors, il ne subsiste devant la science que des lois de figure et de mouvement local liées à l'existence et aux variations d'un certain nombre de qualités sensibles. Si, au contraire, on a égard aux hypothèses

par lesquelles s'expliquent communément des phénomènes tels que ceux de la pesanteur, de la cohésion, de l'élasticité, de la cristallisation, de l'affinité chimique, je veux dire à de certaines causes et à de certaines fins qui résident dans les particules des corps et président à leurs associations, il se trouvera que toutes les fonctions du corps sont au fond des fonctions vitales et même organiques, et peut-être encore représentatives, pourvu que l'on étende suffisamment l'idée qu'on se fait d'un organisme et d'une représentation.

Rien ne s'oppose à ce que des ensembles plus ou moins individualisés et centralisés de phénomènes, le système planétaire, une planète avec ses règnes naturels, l'atmosphère terrestre en son entier, un sel cristallisé, soient regardés comme les produits des facultés organisantes des êtres élémentaires. L'expérience n'atteint que l'apparent. Elle ne saurait prouver que les êtres dont nous parlons possèdent les sortes de perceptions et d'appétits nécessaires aux formations phénoménales. Elle ne saurait non plus prouver le contraire. Une induction à laquelle on s'est de tout temps abandonné volontiers nous porte à le penser, et, ce qui est plus fort, l'unité de la représentation, forme unique de toute connaissance, ne nous laisse aucun autre parti à prendre lorsque nous cherchons à nous rendre compte de ce que doivent être les derniers des êtres. (Je suppose écartés de l'explication des faits l'esprit pur et la pure matière, les entités, toujourc fondées, sur l'abstraction, non sur la distinction méthodique des phénomènes liés.)

Quoi qu'il en soit, la distinction des fonctions physiques et des fonctions organiques veut être maintenue en même temps que réduite à sa juste valeur. Le caractère ne doit pas en être placé dans la diversité native des parties des corps. C'est ce qu'ont coutume de faire ceux qui reconnaissent des forces séparées, de la matière séparée et différentes sortes de matière, l'une morte, l'autre vivante; et c'est ce qu'il faudrait éviter par ce seul motif, à défaut d'autre, que l'objet d'une science est l'étude des lois des phénomènes. Occupons-nous donc de ces lois. Celles qu'on nomme physiques portent sur toute la nature connue. Elles gouvernent les évolutions les plus générales des corps, leurs actions à distance, leurs rencontres, leurs états et leurs rapports comme lumineux, calorifiques, électriques, enfin leurs modes d'assemblage ou de séparation selon leur spécificité. A l'égard de tous ces phénomènes, ou les corps peuvent être quelconques, ou, s'ils se comportent selon leurs espèces, chacun d'eux est néanmoins un tout de parties homogènes, une quantité, les qualités et les fonctions ne variant point d'une partie à l'autre. La distinction des fonctions physiques et, par suite, une définition qui leur convient à toutes, résultent de cette généralité même. Au contraire, les lois dites organiques, vues en des groupes tranchés et bien connus, s'ajoutent aux précédentes dans certaines circonstances, les supposent et les subissent, les suspendent ou les modifient jusqu'à un certain point et durant un certain temps. Plus générales en un sens, là où elles se manifestent, puisqu'elles sont plus enveloppantes, sous un

autre rapport elles sont plus particulières que les lois physiques qui se trouvent libres à leur origine et se retrouvent libres à leur terme, après avoir été subalternisées par elles pendant leur durée. Les touts organiques sont d'ailleurs formés de certains autres touts hétérogènes, c'est-à-dire constitués eux-mêmes par des relations très différentes de celles qu'ils ont entre eux ou avec le groupe total. L'organe existe et fonctionne pour une fin donnée dans l'ensemble. La structure de l'organisation est aussi quelque chose de propre et d'adapté à ses fins; la forme cellulaire en est le premier élément, et les corps inorganisés ne la présentent point, au moins jusqu'à la dernière limite de division où nos moyens d'observation peuvent les suivre. Enfin, la composition chimique obéit à des lois autres et plus complexes sous l'influence des fonctions organiques; une preuve suffisante de ce fait résulte des altérations spontanées et de la transformation totale des éléments du corps qui cesse de vivre, c'est-à-dire qui retombe sous l'empire des lois générales.

Les rapports d'existence et de coordination des fonctions physiques avec celles qui s'établissent dans l'organisation sont une grande partie de l'objet de la physiologie et des sciences accessoires. On y joint des rapports d'espèce et de causalité. C'est le point qui nous intéresse particulièrement ici. Nous l'avons touché d'une manière générale à propos des systèmes avancés pour l'explication du monde; il convient d'y revenir en abordant le problème de l'homme.

La première question qui se présente est de savoir si le chimiste, à l'aide des moyens artificiels dont il dispose, serait en état de fabriquer de toutes pièces des composés organiques avec les éléments communs. Jusqu'ici l'expérience répond négativement, car je ne compte pas des sels, des sécrétions dont le rôle dans l'économie animale n'est point à comparer à celui d'une partie vraiment organisée. Je suppose pourtant que la chimie pût effectuer la synthèse des cellules végétales, ou celle du sang, ou de la matière médullaire, etc., il y aurait loin de là à constituer un organe et un organisme, et à les faire fonctionner. Mais ayons de l'audace et mettons que le problème soit résolu radicalement : la science, alors, semblerait accomplie et l'égale de la nature que son art imiterait et reproduirait. Qu'aurait-on obtenu pour la connaissance d'une loi première et fondamentale? Essayons d'apporter quelque raison dans l'exposition de cette hypothèse, extravagante sans doute. On ne pourrait pas dire que l'artiste, auteur d'un organisme viable et vivant, ou seulement d'un simple organe, n'a fait pour les produire autre chose qu'appliquer les lois pures et générales des métamorphoses chimiques, et que déterminer les réactions ordinaires : en effet, nous avons déjà remarqué que ces lois et ces réactions sont ou suspendues ou diversement modifiées dans les touts organiques. Il faudrait penser que cet artiste aurait mis en œuvre de tels éléments d'un côté, et, de l'autre, préparé de telles circonstances que l'organisme végétal ou animal, suscité spontanément, aurait commencé à intervenir dans les phénomènes. Qui

nous assurerait alors que tout l'art de l'opérateur ne s'est pas borné à produire, ou plutôt à rencontrer, par un heureux hasard, les conditions propres à l'éclosion et au développement de quelque très petit germe mêlé et inaperçu parmi les éléments employés? Mais comme à toute chose il faut une origine, et afin d'éviter le progrès à l'infini des germes, on pourrait encore supposer sans absurdité que l'organisme produit a fait sa première apparition sous la forme donnée dans l'expérience présente. Laissons-nous encore aller à cette extrémité, puisque tout ceci n'a rien de commun avec les faits, que conclurons-nous enfin? Que nous possédons dans les lois physiques, et les éléments de composition et les causes adéquates à leurs effets des phénomènes organiques coordonnés dans un être vivant? Que les espèces organisées sont identiques au fond à celles qui les précèdent et qu'elles supposent, et dont les fonctions sont plus simples et plus générales? Non, mais seulement que l'organisation et ses conséquences apparaissent sous certaines conditions, nécessaires peut-être, mais où elles n'étaient pas d'abord contenues. Et nous n'aurons rien appris, rien de ce que nous cherchions du moins, car il faut bien que chaque chose commence.

Ici se présente une seconde face de la question : la génération spontanée. Nous venons d'imaginer une science capable de donner à un art nouveau les moyens de construire à volonté des organes et des êtres. Une longue série d'expériences heureuses et de découvertes

inespérées préparerait cette époque de la création rendue possible à l'homme. On se demande plus modestement si un corps inorganique, sous des influences purement physiques, peut se disposer de telle manière que des organes quelconques y prennent spontanément naissance. On se pose le même problème, et plus volontiers, en prenant pour matrice un corps organisé ou d'origine organique. L'expérience a été souvent consultée et interprétée en sens divers. Il est difficile d'affirmer, parce que la nature des germes est imparfaitement connue, aussi bien que les voies qu'ils peuvent suivre pour s'introduire dans un appareil artificiel ou naturel; et il est difficile de nier, à raison du peu de portée des observations négatives en tout genre. Mais, ni la génération spontanée, si elle est admise, et cela dans le sens le plus large, ni la préexistence constante des germes, s'il était possible de la démontrer, ne me paraissent renfermer les conséquences qu'on voudrait tirer. La question est toute du ressort de la physiologie qui doit peser les probabilités pour et contre d'après les faits; elle n'est d'aucun intérêt pour la science première, et celle-ci ne saurait non plus y apporter le moindre éclaircissement.

En effet, supposé que la présence d'un germe fût reconnue nécessaire pour l'avènement d'un être organisé quelconque, il ne serait pas prouvé par là que la même loi dût s'étendre à tous les temps et à toutes les circonstances possibles, ou même à celles que l'homme pourra produire. Il y a plus; le système des préexistences, trop généralisé, nous conduirait à poser une infinité effective

de phénomènes écoulés, ce qui implique contradiction. Des raisons par lesquelles on croirait démontrer que l'être vivant donné a été précédé d'un germe établiraient également que le germe donné a été précédé d'un être vivant. Pour s'arrêter quelque part dans la suite régressive des faits, en niant toute spontanéité originelle, il faudrait recourir à quelqu'une des hypothèses cosmogoniques que nous avons vu ailleurs n'être pas des solutions devant la critique. Ainsi, il n'y a aucune conséquence générale à tirer de ce fait que dans l'état actuel des choses aucun être vivant ne serait produit sans germe et sans parents.

On regarde généralement la thèse de la génération spontanée comme favorable à la cosmogonie dite matérialiste, et certains arguments plus ou moins accrédités sont prêts à s'élancer sur cette proie métaphysique. Cependant ce mot même de *spontanéité*, sur lequel on n'a peut-être pas assez réfléchi, devrait inspirer d'autres vues. Pour tirer parti du fait, que je suppose acquis dans toute sa portée, il faudrait prouver l'une de ces deux choses : ou que le corps qui de l'état simplement physique passe à l'état organique, et de lui-même s'animalise, par exemple, ne fait en cela que changer de mode et parcourir deux phases d'une existence unique (je comprends sous ce nom de corps, et le corps particulier qui évolue, et les influences extérieures du même ordre assemblées en lui) ; ou qu'il existe un rapport étroit de cause à effet entre le sujet inorganisé joint à toutes les lois physiques et le sujet organique vivant

avec ses lois propres. Mais comment administrer la preuve si on ne commence pas par établir une théorie de la substance, une théorie de la cause? Au défaut de ces théories on ne s'entendra point; avec elles, on établira des entités, des idoles, comme toujours, car les rapports de qualité et de causalité scrutés suivant une saine méthode et appliqués analytiquement ne permettent ni la thèse de substance ou chose en soi, ni celle de cause séparée et substantielle.

La réduction des lois de la vie aux lois physiques sous le rapport de spécificité n'est pas tolérable. Si la génération spontanée existe, il y a donc avènement d'une fonction nouvelle, ou que les anciennes ne contiennent pas. Quoi de commun entre ces choses envisagées directement : d'un côté la molécule, c'est-à-dire étendue, masse, résistance, affinités déterminées, lois calorifiques, électriques, etc.; de l'autre, l'organisme individuel et centralisé dont le principe et la fin ne sont dans les parties que relativement au tout? Mais la molécule et les lois premières qui la font être et s'agglomérer supposent aussi le principe appétitif et final? En ce cas les fonctions organiques diffèrent encore de celles qui les précèdent. En elles apparaît un genre nouveau, nouveau par la nature et les propriétés de leurs fins et de leurs effets. C'est au point qu'un antagonisme s'établit, et que, sous certaines conditions, les fonctions les plus récentes gouvernent. Je ne dis rien ici de l'hypothèse d'une substance, et d'une substance unique, siége de tous les phénomènes, car ce serait rentrer dans le domaine des cosmogonies (*Premier essai*, § XIV, XLVII, LI).

Supposons maintenant que la succession constante des phénomènes des deux ordres étant reconnue, et toujours dans le même sens, il y eut lieu de placer entre eux un rapport de cause à effet également constant et unique, il est vrai que le fait de la génération spontanée n'autoriserait pas cette conclusion, avec quelque généralité qu'il se trouvât constaté : on continuerait d'ignorer la nature des êtres primitifs, originels, et par suite le rôle qui leur appartient dans l'état actuel des choses ; et ce n'est même que témérairement qu'on nierait l'intervention latente possible de causes inconnues. Mais passons outre. On semble croire qu'un fait est expliqué aussitôt que rapporté à un autre fait comme à sa cause. Ceci n'est pas même vrai dans l'homme, où la conscience aborde en partie directement ce qu'elle ne fait ailleurs que supposer ; le mouvement voulu d'un muscle s'explique-t-il de ce que nous en connaissons un facteur, la volonté, un autre facteur, le groupe des propriétés obscures des nerfs ? La connaissance des causes, telle qu'on peut l'atteindre, est sans valeur pour la philosophie. Le rapport positif de causalité ne sépare pas la cause de l'effet, comme une substance d'une autre substance. Toute illusion de ce genre écartée, ce rapport dépend des deux termes qu'il lie, et ne permet pas qu'on déduise l'un de l'autre logiquement. Ainsi la loi de cause, une force supposée entre des phénomènes, n'ajoute rien à ce que nous apprend la loi de succession, révélée premièrement par l'expérience. Aucune autre loi ne s'ensuit d'elle, et on ne fait pas de la science en la nommant. Mais celui qui, prenant la cause dans

le sens vulgaire et idologique du mot, construit une théorie dont tout le sens est en un mot que l'auteur de la vie est une chose qui n'a point vie, en quoi se trouve-t-il plus avancé, que sait-il, que dit-il? Le fait est que, la non vie étant, la vie commence. Un devenir dont l'antécédent diffère à ce point du conséquent ressemble beaucoup à une pure manifestation spontanée. La cause assignée peut figurer comme fondement nécessaire (cause *matérielle* d'Aristote); mais en qualité de cause dite *efficiente* elle n'apporte rien au savoir et n'a rien d'intelligible en elle-même.

Au surplus la spontanéité pure, quoiqu'en dise une fausse science encore trop métaphysique à son insu, n'est nullement absurde. Elle ne se comprend pas, mais il est de l'essence de ce qui est premier de n'être point compris; elle n'est pas pour cela contradictoire; loin de là, il y aurait contradiction à ce que rien n'eût spontanément commencé d'être, car alors on admettrait une série de phénomènes infinie et cependant donnée. (*Premier essai*, § VII, XXXVII, XLIX.)

Après les systèmes qui ramènent les fonctions vitales à l'unité de la fonction physique ou mécanique, les doctrines dualistes se présentent. Une des plus anciennes qui aient dû séduire la raison est celle des forces plastiques. On imaginait certains principes, forces, formes, idées, prototypes, infus dans la matière éternellement et naturellement, ou par l'acte d'une intelligence ordonnatrice. Cette matière sans force ni vie était malaisée à entendre et à définir. Ces éléments forma-

teurs ne l'étaient pas moins, n'ayant ni lieu ni divisibilité par eux-mêmes. Mais on croyait rendre compte des êtres réels en supposant des êtres chimériques dont on ne saisissait ni les rapports mutuels ni la propre nature. La source de l'illusion se découvre aisément : les prototypes prétendus sont fabriqués sur le type de l'homme dont l'industrie figure les objets avec une matière préexistante. Et, en effet, le partisan des forces plastiques explique l'organisation en attribuant à ces forces une propriété organisante, explication depuis longtemps ridicule et dans laquelle on retombe sans cesse. Quand on en cherche le sens, en ce cas-ci, on l'aperçoit dans une comparaison grossière de la fonction humaine prise en son entier avec ces mêmes abstractions par lesquelles on tente de l'expliquer et d'expliquer la nature,

Descartes et Spinoza, deux philosophes que je réunis pour abréger, donnèrent au dualisme une forme plus satisfaisante. Leur doctrine définit le monde par la coexistence de deux séries de termes, logiquement indépendants de l'une à l'autre, liés et développés harmoniquement : celle-ci, de tous les modes possibles de l'étendue ; celle-là, de tous les modes possibles de la pensée. Quoique la substance ne soit pas bannie de cet ordre d'idées, on peut la reléguer dans les questions d'origine et de totalité des modes, en sorte que les lois des phénomènes apparaissent seules, et seules sont à rechercher.

Ce n'est pas encore le lieu de remarquer les lacunes et les partis pris du système cartésien à l'égard des

fonctions passionnelles et des fonctions volontaires, en un mot de la loi de personnalité; mais nous observerons qu'entre les deux séries de phénomènes qui y sont reçues, il n'y a pas place pour les fonctions vitales. On les range parmi les modes mécaniques. De là, la théorie des animaux pures machines et de l'homme machine, raison à part. Sans doute ce serait œuvre de science que de découvrir les lois de figure et de mouvement étroitement liées aux lois de l'organisme dans toutes ses modifications, puisqu'elles sont les plus simples, les mieux connues et les seules susceptibles de mesure. Mais, de ce qu'on assignerait le mécanisme correspondant à chaque fonction (progrès immense), on n'aurait pas réduit cette fonction à ce mécanisme; et on ne l'espère point sans absurdité, c'est-à-dire sans confondre des faits manifestement hétérogènes. Descartes n'a eu cette prétention que parce qu'il plaçait au-delà des phénomènes, dans la substance première, un principe de ce qu'il y a d'intentionnel ou d'ordonné pour une fin dans les développements organiques. D'ailleurs, on ignorait de son temps un grand nombre de faits qui mettent en évidence l'antagonisme des lois vitales et des lois physico-chimiques, et l'hypothèse des tourbillons était très commode pour tout expliquer, quand on se permettait d'en imaginer autant de nouveaux qu'il le fallait sans consulter l'expérience.

Stahl, auteur de l'animisme, prit un parti contraire. Beaucoup de philosophes et de savants croyaient encore à l'existence d'une substance, l'âme raisonnable, entiè-

rement différente du corps, capable d'exercer des actions sur lui comme d'en recevoir. Au regard de la doctrine anciennement reçue, la thèse de Stahl ne présentait rien de bien étrange, et elle avait du moins ce mérite de ne point ajouter d'entités à celles qui étaient déjà autorisées. Puisque l'âme est une cause efficiente et un principe de finalité, puisqu'elle est en rapport avec le corps pour le mouvoir en vertu d'un but, et pour subir elle-même des modifications par l'effet des mouvements communiqués du dehors, pourquoi ne posséderait-elle pas en outre une faculté plastique antérieure et dominante? Et que trouve-t-on de plus absurde dans cette hypothèse que dans l'autre? La même âme qui sent, pense et veut, selon Stahl, existe primitivement dans le germe du corps qui a la vie en puissance et le fait être ce qu'il est, dirige ses évolutions vers l'organisme qui doit être, le gouverne et le conserve une fois formé. Il est vrai que la conscience, présente aux fonctions de l'intelligence et de la sensibilité, est étrangère à celles de la vie organique. Ces lois s'ignorent mutuellement, quoique les premières soient la connaissance même, et que leur principe soit un. Mais là même est la différence des fonctions, et Stahl n'entreprend pas de la nier. S'il devait s'ensuivre une diversité originelle des causes, leur communauté résulterait tout aussi bien de ce qu'il y a d'identique des deux parts, je veux dire de cet élément de finalité qui paraît dans les deux ordres de phénomènes. L'instinct des animaux est une sorte de conscience, et aussi une sorte de disposition organique constante et infaillible;

on peut y voir la transition des faits de la finalité organisatrice aveugle, à ceux de la finalité intellectuelle et raisonnée. Le partisan des substances et des causes substantielles, qui se fonde sur la nature hétérogène de la constructivité plastique et de la représentation raisonnée, pour les attribuer à des causes diverses, n'aurait pas moins de motifs d'introduire une cause propre de la passion, une de la volonté, et l'organisme se scinderait de son côté comme l'entendement du sien. L'antiquité a souvent procédé de cette manière. Ainsi la réfutation de l'animisme demande d'autres principes que ceux des écoles idologiques.

La faute de Stahl est d'avoir spéculé dans une voie désormais impossible, faute excusable en présence de la direction vicieuse que les cartésiens donnaient à la physiologie, au travers de l'arbitraire de leurs hypothèses mécaniques. Mais tandis que le cartésianisme, après tout, retranchait plus ou moins explicitement les substances et les causes du milieu des phénomènes dont les savants devaient se proposer d'étudier les séries, l'animisme revenait à l'hypothèse paresseuse des forces plastiques, en les identifiant avec les *âmes*. Au talent près, dans la mise en œuvre, et sauf quelque simplification apportée à l'ancien système, il s'agit toujours d'une méthode dont l'esprit consiste à expliquer chaque phénomène par une cause substantielle placée dessous et tout exprès. C'est ainsi que certaines religions mettent sous chaque élément un *dieu*.

Voici maintenant en face du médecin philosophe le

philosophe généralisateur, celui-ci de la ligne cartésienne, Leibniz. Il se pose la question capitale de la communication des substances, demeurée sans solution et pour laquelle il n'en est pas de possible. Il la supprime. Au lieu de cette vaine imagination de la cause substantielle et transitive que l'idologie voyait d'abord partout, et que la métaphysique ramenait toute à *Dieu*, faute de l'entendre en la plaçant quelque part dans le monde, Leibniz suppose une harmonie primitivement donnée entre des êtres primitifs. J'écarte la théologie, ce qui est facile dans cette doctrine. L'harmonie et les lois sont termes synonymes. Ce sont donc enfin des lois que nous envisageons dans le monde. Mais que sont les êtres essentiels et primitifs ? Ils ne sont point *matière* : la matière comme substance est éliminée. Ils ne sont point des *âmes*, car l'acception vulgaire et même philosophique de ce mot s'évanouit dès qu'on n'admet point des choses qu'il faille animer. Les monades sont de véritables êtres ; on les conçoit à l'image de ceux qu'il est le mieux donné d'observer et comme composés des mêmes éléments que ceux-ci, mais à divers degrés d'atténuation ou d'intensité : une certaine force, une certaine perception, un certain appétit. Ces êtres sont en un mot des centres de représentation. Il est vrai que Leibniz les nomme encore des substances, il les qualifie de simples, et sur cette simplicité il raisonne. C'est la dette payée aux idoles, et ce n'est pas la seule. Mais enfin la nature apparaît sous un nouveau jour plus conforme à la raison, aux probabilités, aux analogies véritables.

Les difficultés pour la doctrine de Leibniz sont de deux ordres : difficultés générales ou de principe, elles roulent toutes sur les notions anciennes de cause et de substance, d'esprit et de matière, et le philosophe n'aurait pas eu de peine à s'y soustraire, si lui-même n'avait admis ces notions, ou paru les admettre en les modifiant, et tenté d'ériger sa conception probable du monde en une démonstration *à priori* des essences pures, simples, absolues, hors de toute condition d'espace ; difficultés physiques, il fallait assigner les rapports effectifs des monades dans la série des phénomènes et frayer le passage d'une métaphysique abstraite aux réalités mécaniques et physiologiques. Ici l'embarras est grand. Les monades, *points métaphysiques*, *atomes de substance*, n'ont aucune étendue individuellement ; cependant Leibniz demande que leur assemblage total forme le *plein* et qu'elles existent en *nombre infini*. Le plein est un mot obscur pour qui définit l'espace, un *ordre des coexistants* ; le nombre infini, contradictoire en lui-même, étonne beaucoup plus de la part du géomètre qui regardait le tout infini actuel comme un *labyrinthe inextricable* où les mathématiques ne devaient pas s'engager. Mais sans le nombre infini, le plein de monades n'était pas possible, et sans le plein de monades il semblait qu'on n'eut plus ni matière liée, ni contact, ni effets de mouvement, plus de mécanique. Boscovich, habile mathématicien, penseur éminent, voulut corriger ce vice choquant du système. Il considéra, pour cela, les monades leibniziennes comme des forces pures données en des points ma-

thématiques, situées dans le vide, et animées par les vertus attractives et répulsives de l'école de Newton. C'était là précisément interdire à la science l'ancien point de vue mécanique des phénomènes. Nous reviendrons ailleurs sur cette intéressante hypothèse.

Le passage de la monadologie à la physiologie n'était guère plus facile pour Leibniz. Les monades se hiérarchisent; il en est de *dominantes* qui ont des *corps*, c'est-à-dire auxquelles sont adaptées d'une manière particulière des masses d'autres monades variables dont elles possèdent plus expressément la représentation. De là les êtres vivants. Ces corps sont des composés organiques, des *machines naturelles*, et cela jusqu'à leurs moindres parties quelconques (par opposition aux *machines artificielles* dont les parties hétérogènes ne sont elles-mêmes formées que de parties homogènes). Lorsque la *monade centrale* est une simple *entéléchie* ou *perfectihabie*, douée de perception et d'appétit, mais confus, l'être est simplement vivant; lorsqu'elle est *âme*, douée de conscience distincte et de mémoire, l'être est ce qu'on nomme animal. Les âmes, enfin, agissent selon des lois téléologiques, par voie d'appétitions, de fins et de moyens, tandis que les corps organiques suivent les lois des causes efficientes, ou des mouvements; et ces deux règnes de la causalité sont harmoniques entre eux, sans influx, sans activité transitive des âmes sur les corps et des corps sur les âmes. On chercherait vainement à se rendre compte par cette théorie de ce que les fonctions organiques ont de particulier, et des modifications qu'elles apportent

aux lois physico-chimiques. La nutrition, la circulation, non plus que la forme propre aux corps organisés, ne s'y trouvent éclaircies. La domination d'une monade sur la masse affectée à son corps n'est pas définie nettement; et l'on ignore comment il se fait, dans la nutrition, que des monades quelconques passent sous la loi organique, et que d'autres, un petit nombre d'élues, dans la conception, traversent l'état sensitif animal, pour s'élever jusqu'à la représentation rationnelle. Sans doute c'est à l'observation qu'il faut demander la connaissance de ces lois, ou de ce qu'il est donné d'en obtenir, et on ne saurait prétendre que la série entière des phénomènes doive se déduire d'une vue générale des êtres. Mais il est permis d'exiger que le philosophe ne laisse pas un abîme infranchissable entre le domaine universel et le domaine physiologique. Cet abîme existe tant que les monades se conçoivent simples, sans étendue, sans parties dans l'espace, et que les composés sont au contraire soumis à toutes les conditions de l'existence sensible. D'un côté, c'est la prétendue essence, que nulle représentation n'atteint; de l'autre, c'est l'infini de composition, contradictoire. Dans l'essence siégent l'appétition et la force, mais sans action sur le dehors, ni du dehors sur elle; et les mouvements, les modifications passives quelconques, s'expliquent non comme des rapports de causalité dont il suffirait de constater la vraie nature par l'analyse, mais comme des actes disposés primitivement en une seule fois par cette autre unité simple, éternelle, absolue et cause de toutes les autres, en qui

se retrouvent accrues et désormais insolubles, à l'état de contradictions flagrantes, toutes les difficultés qu'il était question d'éviter. La cause substantielle et transitive, expulsée du monde, s'intronise à l'origine du monde; des lois que toute la science possible consisterait à reconnaître sont contraintes d'entrer dans une loi première, inexplicable, imaginaire, contradictoire; et c'est le même métaphysicien qui reproche à ses prédécesseurs l'usage d'un *deus ex machina*, dans le système des *causes occasionnelles*, qui met ainsi toutes les causes en acte, à la fois et en bloc dans un être extérieur au monde, afin de les mieux concevoir.

Ainsi donc Leibniz imagine les corps comme des machines tellement construites que, à tout instant de la série interminable de leurs modifications, chacune de leurs parties dernières, en nombre infini, forme spontanément certaines représentations, ou exécute spontanément certains mouvements, représentations et mouvements concordants pour le plan total avec ceux qui sont propres aux autres parties : les monades âmes agissent suivant les lois des causes finales, par appétitions, fins et moyens; toutes les autres se conforment aux lois des causes efficientes ou des mouvements. Ne pensons plus maintenant à cette loi universelle, en tant que *préétablie*; considérons-la comme un fait suprême, et sans lequel aucun autre fait ne se comprend, l'harmonie donnée entre des phénomènes appartenant à des centres divers de représentations. Une difficulté reste pour le système, c'est l'opposition mise entre les deux ordres de causes, d'où, logiquement une diversité es-

sentielle devrait s'ensuivre entre les monades qui possèdent les unes et celles qui ne font qu'obéir aux autres. Mais puisque toutes les *entéléchies* sont représentatives et appétitives, et c'est là leur définition même, comment pourraient-elles agir sans poursuivre des fins appropriées à la nature et à l'étendue de leurs vues? Et si les *âmes* sont toujours liées à des corps, c'est-à-dire aux monades composantes de ceux-ci, ne faut-il pas qu'elles se meuvent, et leurs mouvements sont-ils moins assujétis que ceux d'une monade quelconque au principe général de la causalité efficiente? Le sens que Leibniz donne à cette distinction nous échappe. Peut-être n'y doit-on voir qu'un reste d'attachement pour le mécanisme cartésien qu'il avait embrassé dès sa jeunesse, un désir de conserver dans la nature, ainsi que dans la science, un règne séparé de la figure et du mouvement, et, en faveur de la théologie, un règne des finalités entièrement consacré aux âmes. Cependant la puissante unité du système aurait exigé que la direction des modifications intérieures et spontanées de toutes les monades fût attribuée aux causes finales, différentes, il est vrai, les unes des autres, par la nature et la conscience plus ou moins distincte des fins, tandis que les causes efficientes externes rentrent toutes dans la loi d'universelle harmonie.

En résumé, quand on sépare de la conception des monades un certain résidu de théologie et de psychologie vulgaires, on y trouve encore un vice capital : c'est l'exclusion donnée à toute une partie des lois nécessaires de la représentation; Leibniz éloigne toute fonc-

tion d'étendue et de figure de la constitution de cette unité radicale dont il admet pourtant la multiplicité d'attributs, de facultés et d'actes. Par là, le système, étranger à la nature, est impuissant à descendre jusqu'aux faits, et l'expérience lui échappe.

L'impossibilité de rendre compte des évolutions naturelles des âmes, et de la génération et de la mort, engagea l'auteur de la monadologie à prendre un grand parti, et lui-même convint naïvement du motif. On peut dire qu'il renversa de ses propres mains ce qu'il y avait de faussement abstrait dans ses conceptions, et qu'à une hypothèse de chimères il substitua une supposition compatible avec les réalités. Il n'est point d'âmes entièrement séparées, dit-il, point de génération ni de mort à parler rigoureusement. L'entéléchie d'un être vivant quelconque, même végétal, est liée à un corps organique naturel, inséparable et impérissable, dont les éléments varient sans doute, et varient continuellement, mais qui persiste à travers ses modifications et ses métamorphoses. La génération est le développement d'une forme organique préexistante; la mort en est l'enveloppement, le repliement et la diminution. Le germe, où une certaine préformation est nécessairement donnée, est déjà, s'il s'agit du règne animal, un animal, un tout indissoluble de corps et d'âme. Tantôt l'être naît, se reproduit et meurt, sans changement d'espèce; tantôt la conception dispose l'animal spermatique à une certaine grande transformation, et l'espèce change. Ce dernier cas a lieu dans la génération des grands animaux.

Il est aisé de faire deux parts de cette grande hypothèse : la part des généralités, en admettant certaines métamorphoses profondes et encore inconnues dans l'histoire de la génération et de la corruption des vivants ; la part des assertions plus particulières aventurées sur la foi d'une observation insuffisante et que l'expérience a démenties depuis. Leibniz aurait pu se borner à supposer que les phénomènes de la fécondation et ceux de la mort s'appliquent à de certains êtres persistants et graduellement transformés, dont les formes les plus élémentaires échappent à nos moyens actuels d'exploration ; la science expérimentale n'eût eu à lui opposer dès-lors que des faits négatifs, c'est-à-dire sans force. Mais, admettre que les germes contiennent, pour une multitude d'espèces, invariables par conséquent, l'être organique préformé, dont la mort ne fait que réduire les formes que la génération n'a fait elle-même qu'étendre et développer, c'est en appeler directement à l'expérience. Charles Bonnet s'attacha à cette dernière partie de la pensée de Leibnitz et la généralisa pour l'appliquer au règne organique tout entier. Le système de la préexistence et de l'*emboîtement* des germes eut alors un grand cours ; mais bientôt les observations embryogéniques le réduisirent aux expédients en rendant de plus en plus manifeste que la formation des organes procède, non par voie de grossissement, mais bien de complexité croissante dans une masse relativement simple. Cette condamnation ne saurait légitimement s'étendre jusqu'à l'hypothèse des êtres élémentaires, soit des organismes en puissance, soit

même des animaux complets, latents, antérieurs et postérieurs aux existences communément visibles. Une vaste carrière est ouverte dans cette direction à la science spéculative et à l'observation elle-même.

Revenons à la question de méthode et au rapport entre les fonctions physiques et vitales des phénomènes. Une illustre et sage école de médecine s'est attachée constamment à présenter la distinction des deux ordres sous le vrai jour et de la manière la plus scientifique; et sans doute elle eût réussi, si elle eût pu rejeter entièrement ces substances et ces essences causales, dont la tradition philosophique lui imposait le fardeau. Mais l'emploi des termes idologiques a souvent défiguré le langage des représentants les plus autorisés du *vitalisme*, et même alors qu'ils nous avertissent de ne les pas prendre à la lettre, nous sommes obligés de peser la valeur des mots dont il leur est impossible de se passer. A ce point de vue je crois devoir opposer ici ma logique aux formules d'une école dont je connais les mérites et qui a su se préserver toujours des écarts de doctrine et des hypothèses à la mode.

Fidèle à l'expérience qui est sérieusement sa méthode, l'école de Montpellier ne défigure pas les faits en les observant, et l'induction ne devient jamais pour elle une généralisation arbitraire. Elle distingue ce qui est distinct, unit ce qui est uni dans les phénomènes. Elle repousse le *matérialisme* comme hypothèse, et de plus, comme inintelligible; elle repousse l'*animisme*, parce que les forces de l'intelligence et les forces de la vie, ainsi

que d'autre part la puissance physique et la puissance vitale, se manifestent diverses, et souvent opposées. De cela seul, en effet, on est fondé à reconnaître trois domaines dans l'homme ; on peut même les nommer : *aggrégat matériel, principe vital, âme,* en ne disputant pas sur les mots et pourvu que la conclusion qu'ils expriment ne dépasse pas les prémisses. Mais les mots ont leur danger, et ceux-ci ont été préférés, parce que ceux-ci affectent aux trois genres de phénomènes leurs substances et leurs causes, des substances propres et des causes en soi. Dès-lors on ne se borne pas à distinguer des fonctions et des lois ; on sépare des essences, on édifie des hypothèses, et quelles hypothèses ! non de celles qui portent sur les faits, mais des êtres incompréhensibles. Est-ce là de l'observation ? Est-ce de l'induction légitime, lorsqu'il n'est pas possible de se faire une idée quelconque de la cause substantielle et séparée ? On dit, il est vrai, qu'on ne se prononce pas sur la nature des causes ; cependant on les distingue, et c'est déjà les déterminer, outre que si elles deméuraient vraiment dans une indétermination totale, et que l'imagination ne leur donnât point corps de quelque manière, elles n'apporteraient pas même un semblant d'appui à la science, et il n'en coûterait rien d'y renoncer.

Le sens commun pose une première distinction entre les phénomènes, la science les classe et vise à définir les rapports constants qui existent entre eux, entre leurs espèces, entre leurs genres ; mais celui qui divise leurs ordres, même les plus tranchés, en les cantonnant

dans certaines substances propres, celui-là se retire tout moyen rationnel d'unir ce qu'il a d'abord séparé. On sait que la métaphysique a fait naufrage sur la question de la communication des substances. Or, comment ne pas s'obliger à regarder ce problème comme résoluble, sinon à le résoudre, quand on prend l'*aggrégat matériel*, le *principe vital* et l'*âme* pour des causes données dans des substances diverses? La dernière de ces causes ne se manifeste pas sans la précédente, ni celle-ci sans la première; leurs rapports ne sont pas moins constants que leurs différences, et les lois qui les unissent sont les seules données à l'observation et dont la science puisse se proposer l'analyse. Je ne parle pas des sciences abstraites.

Si nous nous plaçons pour un moment au point de vue de la métaphysique des substances, il nous semble qu'elles devraient être multipliées beaucoup au-delà de ce qu'on a coutume de faire, et que les mêmes raisons qui portent à en distinguer deux ou trois permettraient d'en établir un grand nombre. Quant à la matière proprement dite, il est clair que les physiciens parlent de choses fort différentes, selon qu'ils admettent des atomes purement mécaniques, ou des molécules attractives et répulsives, douées de certaines affinités électives (c'est-à-dire des forces), ou encore des fluides impondérables à propriétés polarisantes. Il s'en faut que l'*aggrégat matériel* soit quelque chose de simple. Le *principe vital*, à son tour, se modifie d'une manière grave en produisant, ici l'absorption et la sécrétion dans les cellules, là l'irritabilité musculaire et la sen-

sibilité physique liées au système nerveux. Enfin, dans l'*âme*, il y a une telle différence entre la pensée et le penchant, que de grands philosophes ont voulu reconnaître deux âmes : encore ne s'en contentaient-ils pas. On voit que nous pouvons poser ce dilemme : ou de la diversité des effets il faut conclure à celles de leurs causes substantielles : en ce cas, l'unité de chacun des trois principes de l'école de Montpellier ne peut plus se défendre ; au lieu de trois archées nous avons une mythologie complète et on se perd dans le conflit de toutes ces essences dont la communication est d'ailleurs un fait inexplicable ; ou une même cause substantielle peut donner des produits essentiellement différents, alors le matérialisme a cessé d'être absurde, l'animisme est une théorie fort probable, et l'idéalisme a chance de se faire accepter.

L'unité des forces qui intègrent le corps humain vivant et qui conspirent à une même fin, dans l'état normal ou pathologique, est un point capital du vitalisme ; et c'est aussi le pivot d'une doctrine médicale. Mais cette unité ne se présente en fait et pour l'observation que comme une unité multiple (une harmonie), à supposer qu'il puisse exister d'autres unités quelque part. Il y a donc là un fait immense et complexe à définir et à décrire, une synthèse que le but de la physiologie est d'établir scientifiquement après analyse préalable. Est-ce ajouter quelque chose à ce fait, est-ce le prouver ou le mieux connaître que d'en placer la raison dans certain principe, qu'on appelle *vital* pour en déduire la vie, *un* pour lui attribuer l'unité harmonique, *cause*

afin de lui rapporter des effets, *substance* quand on y envisage des modes, et duquel on ne saurait rien dire si ce n'est qu'il explique précisément ce qu'on a besoin d'expliquer? Leibniz ne se servait pas de ces sortes de machines ; qui mieux que lui, et plus grandement a conçu l'unité du monde, et appliqué le mot d'Hippocrate, qu'il aimait à citer? *Sumpnoïa panta.* Ses monades sont hypothétiques, soit, mais l'hypothèse est d'un être défini, unique essence de la nature, et dont tous les composés seraient faits ; ailleurs, je ne vois qu'une entité préposée à la direction d'un ordre spécial des phénomènes. On a beau désavouer cette entité : en nommant ce qu'on appelle une cause distincte, on la nomme ; et, pour la répudier vraiment, il faudrait réduire le *principe vital* à un nom de classe, et parler désormais de lois, non de causes.

L'unité, l'harmonie, accompagnent nécessairement tout système de lois données, ou plutôt harmonie et loi sont deux noms d'une même chose qui est le monde, dans chacune des sphères de la connaissance et dans le rapport de ces sphères. C'est ainsi que le globe terrestre, afin de prendre un cas relativement simple, résulte, en tant que sphéroïde de révolution, de cela seul que nous posons le mouvement diurne et la loi de la chute des graves : nous n'infusons point dans la planète un *principe géométrique* apte à produire et à maintenir sa forme et son unité. Il est vrai qu'on remarque de plus dans les êtres vivants la disposition des parties pour une fin commune ; c'est une loi qui se joint à beaucoup d'autres, en un sens les domine, en

un sens les subit, une loi qui est la vie même, à laquelle la nature entière rend témoignage, mais dont l'explication générale n'est du ressort de la physiologie ni d'aucune autre science particulière.

En somme, la philosophie de l'école de Montpellier est entachée du vice commun de presque toute métaphysique ; elle fait ce qu'elle se défend de faire : en supposant derrière chaque ordre de faits une cause substantielle et spécifique, c'est une entité qu'elle crée, ou, si nous tenons à nous comprendre, elle donne le gouvernement des phénomènes à une manière d'homme spécial et de machiniste qui, placé derrière le théâtre, tire certains fils de la représentation. Mais alors même qu'on ne répudierait pas l'idole qu'on n'a pas su s'empêcher de consacrer, j'aime encore mieux cette imagination naïve de l'enfance des peuples et de la science, que le travers présomptueux des savants qui pensent l'éviter parce qu'ils assemblent toutes les idoles en une qu'il leur plaît d'appeler matière.

Les physiologistes qui s'efforcent de ne donner accès qu'aux notions positives ne sont pas toujours exempts des aberrations dogmatiques auxquelles d'autres s'abandonnent volontairement ; et les contradictions non plus ne manquent pas dans leurs ouvrages. Un auteur reconnaîtra aux cellules une vie propre dans le tout, une force génératrice de leurs semblables, une force métabolique des parties voisines ; il penchera à admettre un principe de vie à l'état latent dans les parties d'un corps quelconque, et à considérer la nutrition

comme pouvant apporter dans l'organisme des germes extérieurs dont la génération rassemble les conditions de développement : ces hypothèses ont un caractère scientifique et que la philosophie naturelle avoue; mais, ailleurs, le même savant assurera que, quels que soient l'engrenage et l'harmonie des organes, cette harmonie ne subsiste pas sans l'influence d'une force agissant sur le tout et préexistante dans le germe, ou tout *potentiel,* en sorte que, suivant une formule de Kant, *la raison du mode d'être de l'organisme est dans le tout et non dans chaque partie pour elle-même.* Ici la force est posée en soi, indépendamment de la nature du corps qui agit, de ceux auxquels elle s'applique, du milieu où elle se déploie et des instruments ou organes dont elle a besoin et qu'elle doit se créer pour la fin qu'elle se propose; les forces spécifiques des diverses parties, des divers éléments organiques, ne sont plus rien pour elles-mêmes; l'harmonie disparaît devant la création; au lieu d'êtres associés selon certaines lois de sujétion et de métamorphose, on se trouve en face d'une abstraction chargée de tout produire et de tout gouverner, dont l'origine première mène à l'infini, et dont l'unique définition est une cause finale.

La finalité n'est certes point à rejeter de l'ordre du monde : toute conscience la connaît et l'applique; mais il faut l'éloigner de l'étude des phénomènes et de leurs lois, comme inutile, comme étrangère, parce que ce n'est pas elle qui nous les démontre, ou nous permet de les prévoir. Chaque pas que nous ferions dans la science, en consultant le but de la nature, serait une er-

reur ; et de ceci la preuve est faite ; c'est dans les lois une fois connues que nous l'envisageons, que nous le reconnaissons. Une fin peut se réaliser par une association de phénomènes convergents, donnés cependant pour soi, dans des êtres pour soi : il n'est pas nécessaire qu'elle soit présente, avec une force à ses ordres, en tant que principe un et primordial de chaque organisme complexe. Loin de là, ce principe serait assignable par des effets propres, non équivoques, dans un être donné, que si celui-ci n'était pas un véritable auteur, conscient de lui-même et de son œuvre, l'existence d'une cause finale distincte, ayant son siége en lui, serait inintelligible. L'ordre des fins, en dehors de notre conscience, est reconnaissable pour nous dans la nature ; mais que sert d'en placer le principe en un point déterminé, où n'agissant qu'à l'aveugle, il ne s'explique pas lui-même, et n'explique rien d'ailleurs, puisqu'il ne fait rien prévoir? Étendons nos vues ; la formule de Kant est vraie, mais n'en limitons pas l'objet ; appliquons-la à cette loi générale de l'harmonie naturelle et de la conspiration des parties pour le tout, sans laquelle le monde n'aurait plus de sens pour nous. La véritable question des causes finales, celle de leur siége, si elles en ont un, et cela dans une conscience antérieure à toutes les autres, embrasse la nature entière et non pas seulement l'organisme. La biologie ne la résoudra point.

On pourrait entendre par le *tout potentiel* situé dans le germe de l'organisme, au lieu d'une entité à la manière scolastique, une pure *puissance* dans le sens

d'Aristote. Même alors, rien n'autoriserait à confiner la puissance dans le germe physique, abstraction faite des éléments qui, se joignant à lui, mettent leurs forces propres au service du tout graduellement formé. Ce point de vue est moins physiologique que logique, et il n'y a point de profit à en tirer pour la connaissance de la nature. On doit avouer cependant que la théorie d'Aristote est un modèle que les modernes auraient souvent consulté avec avantage. Ce grand homme a été préconisé, méconnu, oublié, selon les temps et toujours sans mesure. Sa *psychologie* est une physiologie générale, établie sur des fondements rationnels. L'âme, idole prodiguée avant et après lui, n'est, d'après sa définition, que l'*accomplissement d'un corps naturel organique dont la vie en puissance passe à l'acte et se réalise*. La *puissance*, avec laquelle est identifiée la *matière*, est une certaine possibilité des différents et des contraires, et n'a rien de commun avec cet être chimérique auquel tant de philosophes ont attribué des propriétés plus ou moins simples et abstraites, avec la prétention d'en extraire toutes les autres. Enfin les *corps naturels* sont les seules véritables essences, les êtres de la nature, définis par leurs propres *formes* ou *espèces*. Lorsque ces corps possèdent la forme organique, l'âme s'accomplit en eux. Elle a des parties, c'est-à-dire des puissances distinctes qui ne paraissent ni toutes ni au même degré dans tous les êtres ; c'est ainsi que la nutrition est une base commune à tous, tandis que la sensibilité, la locomotion, l'imagination, les appétits existent chez tous les animaux, et l'intellect

dans l'homme. Les parties de l'âme ne sont pas séparables du corps qui les unit, si du moins nous laissons de côté l'*acte pur de l'intelligence pure* dont Aristote n'a fait l'être un, simple, immobile, primitif et final qu'en le posant sans conscience, ni mémoire, ni sensibilité quelconque. S'il fallait, dit-il, séparer les âmes, on n'en trouverait pas seulement trois, mais autant qu'on le voudrait. L'âme, telle que la nature la réalise, est donc composée d'une série de puissances qui viennent en acte et dont la science doit se proposer d'écrire l'histoire.

Partant de là, le philosophe procède à l'analyse des grandes fonctions que les corps organisés nous présentent, c'est-à-dire qu'il écrit une physiologie comme de son temps on pouvait l'écrire, et en s'appuyant sur un certain nombre d'observations capitales qui subsistent toujours. Des traités spéciaux sont consacrés ensuite à l'histoire détaillée de la locomotion des animaux, de la génération, de la respiration, de la mémoire, etc.

Certes il y a bien quelque illusion à prendre pour une théorie de la nature ce point de vue propre de l'entendement où la matière et la forme, la puissance et l'acte s'offrent comme la connaissance dernière des choses. Depuis que l'observation et le calcul sont descendus jusqu'à des êtres ou parties d'êtres jadis invisibles, et n'y eût-il même que l'hypothèse qui nous permît de porter la pensée plus loin que les corps naturels actuellement sensibles, la science peut ouvrir d'autres horizons. La méthode d'Aristote n'en est pas moins

digne d'admiration, en ce qu'elle est exempte des chimères qui ont déshonoré, qui déshonorent encore nos spéculations sur le monde.

§ III.

De l'homme comme sensibilité.

Il faut donc bannir de la science la considération des substances, qui est chimérique, et la recherche de ces causes qui ne pouvant se fixer dans certains êtres définis tels que l'homme et les animaux, ou dans le déplacement de certains mobiles, ni enfin se rapporter à des lois connues, n'expriment rien de plus que la notion abstraite de l'activité. Il faut étudier les conditions relatives des phénomènes, décrire les faits comme distincts et comme unis, conformément à l'expérience et selon les diverses catégories. La distinction et l'union forment un double point de vue sous lequel tout rapport et toute loi apparaissent.

La première grande distinction a lieu entre la loi mécanique et l'ensemble des lois physico-chimiques, d'ailleurs si étroitement liées. Ces deux ordres distincts s'unissent ensuite par opposition et en harmonie avec la loi suivant laquelle un organisme est constitué. Les organes se forment sous des modes spéciaux d'accord et de dépendance : d'où la centralisation et l'individualité composée. Les fonctions organiques présupposent les précédentes, se développent sur le théâtre où

celles-ci règnent déjà, et, en partie, avec les mêmes données, qu'elles transforment, gouvernent et subissent. Nutrition, accroissement, excitations, propagation, décadence, ce sont autant de rapports des organes à leurs propres éléments, aux corps extérieurs, à l'organisme entier et aux êtres ses semblables qui, sous certaines conditions en lui et hors de lui, s'engendrent et se développent à leur tour. Ces fonctions, relativement simples dans le règne végétal, se spécifient de plus en plus, et, en même temps la loi de concentration individuelle prend plus d'empire, à mesure qu'on avance dans la série animale : des organes propres existent pour les sécrétions ou excrétions diverses, pour la respiration, pour la circulation. Alors aussi paraît un organe nouveau, le système nerveux, et avec lui des fonctions nouvelles, la sensation, l'intelligence, la passion, la volonté. Ajoutons encore pour l'organisme la contractilité musculaire, et dans l'animal entier, l'autolocomotion. Occupons-nous ici de la sensibilité.

Entre ces deux points de vue de l'animal, l'animal organique doué d'un système nerveux, et l'animal sensible, la même loi de distinction et d'harmonie doit être posée qu'entre l'organisme et les lois physico-chimiques, ou encore qu'entre celles-ci et les pures lois mécaniques. Toutes les fonctions antérieures se réunissent pour établir la base sur laquelle la sensibilité s'élève; et, par exemple, les lois mécaniques, les plus éloignées de toutes, prennent une part essentielle aux lois de production de certaines sensations, et probablement

de toutes. Nous reconnaîtrons cependant que le problème de la réduction de la sensibilité aux lois inférieures n'a aucun sens raisonnable.

On peut envisager la sensibilité de deux manières : en elle-même, et par rapport au système nerveux, intermédiaire constant entre elle et les fonctions moins élevées.

Il y a une sorte de sensibilité vague ou *sentiment de soi*, sans détermination, conscience obscure qui s'oppose à la masse indistincte des phénomènes caractérisés comme non soi, et principalement du corps. C'est la forme enveloppante des sensations confuses actuelles.

En toute sensation déterminée, la conscience se produit avec des formes clairement spécifiées. Le soi et le non soi s'opposent en se formulant. Jusque-là les premières catégories, nombre, étendue, durée, la figure et le mouvement qui en dépendent, occupaient toute la place dans les phénomènes et dans les lois de leurs variations : les qualités ne s'y montraient que liées extérieurement avec les autres formes, sans que leurs éléments représentatifs fussent envisagés comme tels ; et, si la causalité, la finalité y prenaient un rôle avec la conscience, c'était, non point observables directement, mais invoquées pour l'explication des faits, du point de vue de l'homme. Maintenant la loi de conscience se dégage de la représentation qui n'est jamais rien sans elle ; on l'y reconnaît comme élément formel, immédiat et direct, et cela sous forme de sensation et d'expérience interne.

La loi de conscience présente dans la sensibilité un

certain nombre d'espèces de soi et de non soi des phénomènes. Ces espèces sont irréductibles, indéfinissables. Tout ce qu'elles ont de général, quant au soi, c'est la forme même de la conscience, avec des rapports de durée ; quant au non soi, l'extériorité, des rapports d'étendue : et le corps de l'animal est lui-même localisé comme extérieur à sa conscience.

L'expérience paraît en même temps que la sensation et comme le nom d'un seul et même phénomène, mais sous sa forme la plus élémentaire, c'est-à-dire particulière et sans mélange de volonté.

Les espèces irréductibles de la sensation paraissent être les suivantes : 1° l'attouchement (choc, pression, froissement, selon le degré ou la succession des effets) ; 2° la chaleur (ou le froid, ces modes étant relatifs); 3° le plaisir (ou la douleur) ; 4° la saveur ; 5° l'odeur ; 6° la couleur ; 7° le son. Ils existent probablement tous, à quelque degré, chez tous les animaux, certainement pour les animaux supérieurs ; et, avec eux doit exister une opposition de soi à non soi, une conscience plus ou moins distincte.

Le goût, l'odorat, la vue et l'ouïe correspondent à des organes particuliers du corps de l'animal ; le toucher et le sentiment de la chaleur semblent liés à un seul et même organe répandu, quoique inégalement, à la périphérie entière du corps (et toutefois il y a des chaleurs que la conscience ne rapporte à aucune partie de l'épiderme) ; le plaisir et la douleur sont très spécialement unis au toucher, se joignent aussi aux autres sensations

et enfin à des impressions physiques plus vagues ou moins bien définies.

Par cela seul que tous ces modes de sentir impliquent une extériorité quelconque, on peut dire que tous aussi sont fonctions de l'étendue. Les rapports de position y entrent, plus confus dans l'odeur et dans le son, un peu moins dans la saveur; ils ne se témoignent pas exclusivement, mais se montrent clairs et déterminés dans les attouchements, mieux encore et sous un mode plus simultané dans les couleurs : c'est là surtout que la distance, la figure et le mouvement sont nettement représentés avec une forme sensible. A la notion d'étendue se joint, pour le toucher, celle d'effort et de résistance (force mécanique) qui est incontestablement un élément du jugement de solidité. J'examinerai ailleurs si ces notions, relatives à ce qu'on appelle qualités premières des corps, peuvent se caractériser proprement comme sensations.

Quant au dur et au mou, au rude et au poli, qualités que Reid a prétendu se rapporter à des sensations distinctes, il est manifeste que nous en jugeons d'après une série de modifications de l'attouchement, soit brusque, soit répété et prolongé en pression et en froissement; or une telle série n'est pas sentie en bloc et simplement; il y a expérience régulière à l'aide du toucher : le corps dur est celui qui résiste à l'effort fait pour séparer ou comprimer ses parties, le poli permet à l'attouchement de glisser sans obstacle, etc. On voit que l'attouchement est ici l'unique élément, sensible original, mais il a ses degrés; le plaisir ou la douleur y

entrent souvent, et, d'autre part, des jugements de figure et de résistance.

Telle est la sensation, vue en elle-même. L'imagination et la mémoire la reproduisent d'une certaine manière et y suppléent ; elle est en outre accompagnée ou suivie des phénomènes de la passion et de la volonté. Nous traiterons plus tard de ces choses.

L'étude des rapports des sensations avec les fonctions élémentaires, inorganiques, est du ressort de la physique. On ne sait rien sur le goût ni sur l'odorat, rien sur la chaleur ; les phénomènes lumineux sont rattachés savamment aux vibrations d'un milieu élastique dont l'existence n'est encore qu'une hypothèse ; il n'y a d'exactement connues que les conditions extérieures de la production des sons. On peut regarder comme probable, cependant, que tous les phénomènes sensibles ont cela de commun de se rapporter à certains mouvements des corps externes, transmis par tel ou tel intermédiaire à l'organe ; des analogies le font croire ; mais surtout il est dans l'esprit de la science de supposer un ordre mécanique en rapport avec l'ordre sensible, et de travailler à en obtenir la vérification : les modes chimiques, qui jouent peut-être un rôle essentiel à l'égard des sensations du goût, doivent concorder eux-mêmes avec certaines lois de figure et de mouvement des corps.

Quoiqu'il en soit, la solution complète du problème physique ou mécanique n'aurait pas pour résultat de réduire la sensation à n'être qu'une espèce de mouve-

vement : la diversité radicale des deux ordres subsisterait toujours. Une réduction par voie de causalité s'appuierait, qu'on le voulût ou non, sur la métaphysique des entités, ou n'expliquerait rien, n'établirait rien au-delà d'une loi de succession constante des phénomènes de genre différent, à l'un desquels ne saurait se rapporter séparément la force spécifique qui les lie.

Passons aux rapports de la sensation avec le système nerveux. Voici quels sont les faits essentiels :

1° Existence de nerfs spécifiques pour les fonctions locomotives, d'une part, et pour la sensation, de l'autre ; parmi ces derniers, systèmes divers pour les sensations diverses, notamment pour l'odorat, la vue et l'ouïe ;

2° Existence d'un organe central, le cerveau, dont la présence est une condition constante de la production des faits de conscience, et, par conséquent, des sensations comme telles (il faut joindre au cerveau la moelle alongée, spécialement pour les impressions tactiles) ;

3° Apparition d'une sensation à la suite de l'excitation d'un nerf : les excitations les plus variées correspondent, pour un même nerf, à une même sensation ; et des sensations différentes correspondent à une même excitation de nerfs différents ;

4° Sensation toujours rapportée par la conscience au même lieu, en quelque partie de son cours que le nerf soit excité. Le lieu est la périphérie du corps.

Ces dernières lois permettent d'exclure tout d'abord les systèmes anciennement accrédités, d'après lesquels la sensation consisterait en une sorte de propagation de formes ou qualités, extérieurement existantes, jusqu'à un *sensorium* où elles tomberaient pour s'y témoigner représentativement; soit que la conscience même se trouvât constituée par la série de ces formes, aux divers instants, ou qu'on l'assimilât puérilement à un miroir animé. Il n'existe pas une sensation dont les éléments ne puissent apparaître sans objet extérieur et sous la seule donnée d'une certaine perturbation des nerfs. Je parle de l'état normal et de l'état de veille, et non pas même des hallucinations et des rêves, non de ces autres phénomènes qu'on pourrait appeler de sensibilité inverse, où les modifications sensibles procèdent des variations spontanées de la conscience. En se bornant à considérer la sensation proprement dite, on doit reconnaître que ses conditions indispensables sont l'organisme et la conscience, et que les modifications des corps et des milieux n'y interviennent qu'en tant qu'elles affectent le système nerveux dans les fonctions qui leur sont communes. Telle est même la véritable définition de l'*excitation* des physiologistes.

On cherche à se rendre compte des propriétés des nerfs. Souvent il arrive alors qu'on en cherche le principe dans une fonction physique; et l'électricité obtient la préférence. Il est possible que la sensation implique l'existence d'un courant électrique dans le nerf conduc-

teur, il est possible aussi qu'il n'en soit rien (on ignore la fonction du courant récemment découvert entre le filet nerveux et le tube enveloppant); mais quels que soient les progrès réservés à la science, dans cet ordre d'explorations, le grand problème qu'on persiste à se poser ne sera jamais que reculé: l'intervalle qui sépare la sensation comme telle d'avec les fonctions physiques d'un appareil nerveux ne se comblera point; il faudra continuer à distinguer, autant qu'à unir selon les faits, des phénomènes que ni l'espèce ni la causalité ne permettent de réduire analytiquement les uns aux autres. En ce sens, aucun *fluide nerveux* n'expliquera la sensibilité.

Le même genre d'illusions est à noter dans les formules qui définissent la sensation par une qualité ou un état propre des nerfs, état, qualité causés par les lois générales externes, et transmis à la conscience. Ni cette transmission, ni cette cause ne sont claires et positives. S'agit-il de fonctions physiques ou spécialement organiques, on peut, on doit se proposer de les déterminer, ce qu'un énoncé vague ne fait point. Il en est de même de la *qualité* ou de l'*état propre*. Si donc la formule signifie seulement que l'état quelconque des nerfs, et les fonctions extérieures, et la conscience sont choses liées dans la sensation, elle est vaine autant que vraie; si, au contraire, on croit expliquer les phénomènes avec des termes généraux tels que qualité, propriété, cause, transmission, ces termes servissent-ils même à lier des fonctions également connues (mais

qui seraient toujours essentiellement diverses), on se perd dans la métaphysique de la substance et des causes substantielles.

A côté des lois physiques ou chimiques, encore inconnues, dont les variations dans les appareils nerveux doivent correspondre aux espèces de la sensation, on suppose aussi quelquefois des *forces* ou *énergies spéciales* des nerfs. S'il s'agissait ici d'une fonction organique à rechercher, intermédiaire de la conscience et des lois externes, la question serait légitime. Le système nerveux peut bien avoir des propriétés vitales, à la manière des autres organes, et d'une portée plus décisive pour les fins de l'organisme. Mais un physiologiste ne devrait pas apporter, pour l'explication d'un phénomène, un principe tout exprès et qui n'a qu'une valeur nominale : attribuer aux nerfs des énergies proprement sensorielles, des qualités dites vitales et cependant définies par de véritables sensations, couleurs, sons, etc., c'est confondre les fonctions, c'est envisager une chose dans une autre, la conscience dans le nerf, et encore une fois revenir à la fiction des substances. L'énergie ou fonction spéciale des nerfs, quelle qu'elle soit, et la conscience, sont choses qui s'ignorent mutuellement, et entre lesquelles une loi, une harmonie est donnée. De même que, sur un théâtre inférieur, les molécules organiques obéissent aux lois de leur vie propre, et ignorent les organes qui résultent de leurs communs efforts, et que, à son tour, l'organisme tout entier fonctionne, et ne possède point la représentation des rapports dont son unité se compose ; ainsi l'organisme n'a

pas la conscience des sensations, et cette conscience ne s'étend pas davantage aux lois correspondantes de l'organisme.

Passons à la question du *sensorium* et de l'organe central. Un *sensorium* peut s'entendre en deux sens : ou ce mot désigne une partie de l'organisme, spécialement nécessaire pour que des phénomènes sensibles se produisent ; ou il s'applique au *sens commun* pris en lui-même, c'est-à-dire à une synthèse active des sensations. Toute autre signification est imaginaire. Or le *sens commun* est la conscience même, avec la mémoire, avec tous les phénomènes dont elle est le lien ; et il n'y a point là d'autre problème. Quant aux organes ou parties d'organes indispensables pour la sensation, il appartient à la biologie de les déterminer : tout indique que la question est complexe et qu'on doit distinguer, sous ce rapport, entre les sensations de différente espèce. Dès-lors il n'existe pas de *sensorium*.

La conscience, comme conscience, n'a pas de lieu, quoique les rapports par lesquels elle se détermine soient liés directement ou indirectement à des lois de position. Si l'on persiste à lui assigner un *siége*, que ce soit du moins dans l'acception positive et définie que l'expérience autorise, et sans fixer de position propre à des phénomènes qui n'en ont aucune quand on les considère abstractivement et pour eux-mêmes. On peut dire aussi : le représentatif et le représenté sont inséparables de la représentation où ils s'unissent, et, sous ce point de vue, laissant de côté et les distinctions logi-

ques et les conditions physiologiques, la représentation admet des siéges tout autant qu'elle en fixe à ses objets. Le représentatif occupe donc le lieu que le représenté correspondant occupe, et point d'autre. Dès-lors le *siége de la conscience*, quant à la sensibilité, est là où la sensation est sentie ou rapportée. Une thèse à peu près semblable a été soutenue par d'Alembert.

Une acception rationnelle du *siége de la conscience* lève les difficultés (difficultés pour ne rien dire de plus), que les systèmes idologiques trouvent dans la loi de la génération et dans celle de la divisibilité des animaux inférieurs. Il suffit que la science prenne pour premier et dernier fait, explication suprême, l'harmonie donnée entre le système des organes et l'apparition des phénomènes représentatifs : la multiplication de la conscience est alors inhérente à la multiplication des organismes, dès que ceux-ci sont complets, et de quelque manière qu'ils le deviennent. Ceci soit dit sans préjudice des lois qui pourraient déterminer les termes antécédents de la vie et de la pensée dans deux séries correspondantes.

Je n'ajouterais rien au sujet du rapport des fonctions animales avec les fonctions inférieures et du rôle du cerveau dans les phénomènes sensibles ; la question me semble élucidée : mais il faut lutter contre des préjugés très tenaces, très vulgaires, et qui sont de tous les temps. Ces préjugés appartiennent à l'enfance de la raison, dont nous ne sommes point sortis, c'est-à-dire qu'ils ont leur source dans les instincts mal réfléchis

de la nature humaine. L'instinct ne trompe pas, la raison ne trompe pas : mais ils n'ont ni le même objet ni la même portée, et l'illusion commence au moment où la raison, s'arrêtant sur les premiers objets que l'instinct lui personnifie en manière de substances, ou en manière de causes, s'en fait des entités, et croit tenir dans cette vaine mythologie l'explication des faits. La science donne un corps aux fétiches, à mesure que par ses observations régulières elle institue des groupes circonscrits de phénomènes, que l'on sépare, que l'on solidifie, pour ainsi dire, et dans lesquels on envisage tous les autres à titre de modes ou à titres d'effets : c'est la matière mobile, substance ou cause des fonctions physico-chimiques; c'est la matière confondue avec ces dernières fonctions, substance ou cause de l'organisation; c'est la matière que l'on pose organisée (soit le cerveau), substance ou cause de la sensation; c'est enfin la sensibilité (la matière sensible), substance ou cause de toutes les représentations possibles, intellect, passion et volonté ; et il se passe des siècles avant que quelqu'un s'avise de remarquer que la cause n'est point séparée, qu'elle est inintelligible sans l'effet, et ne l'explique pas plus qu'elle n'en est expliquée, et que la substance, ou ce qu'on nomme ainsi, n'offre jamais, en déroulant ses modes, que les propriétés qu'on a bien voulu renfermer dans le premier concept qu'on s'en est formé.

Un physiologiste estimé, et de la nation qui produit le plus de philosophes, en est encore à se demander *si l'aptitude aux phénomènes intellectuels n'est pas*

inhérente à toute matière, aussi bien que les forces physiques générales, et si ce n'est pas par l'effet des structures existantes qu'elle arrive à se manifester d'une manière déterminée. Qui d'entre les savants ne se pose la question, ou tout au moins ne pense la comprendre? Elle est insignifiante pourtant si, au préalable, on ne déclare pas ce qu'on entend par *toute matière* et *effet des structures.* Ceci est de la métaphysique, et de la moins claire. Conçoit-on une substance unique, appelée matière, à laquelle toutes les propriétés possibles sont inhérentes? Alors la question est résolue par la question même; seulement, ce n'est plus un problème, c'est un dogme. Ou veut-on que *toute matière* soit quelque chose de distinct et de défini? Ajouter à ce quelque chose l'*inhérence de l'aptitude aux phénomènes intellectuels,* c'est tirer d'un sujet des propriétés que sa définition ne contient pas; ce qui est absurde. Quant à l'*effet des structures*, si ces mots n'exprimaient que la condition nécessaire, conforme à l'observation, ils seraient ici sans intérêt. Il s'agit donc de présenter une *structure* comme possédant la puissance d'une manifestation intellectuelle, et cette causalité vague n'ajoute rien d'intelligible aux phénomènes connus.

Autre doute du même genre : *la distinction des fonctions organiques et des fonctions animales n'est-elle pas artificielle, alors que les premières sont la cause du système nerveux, lequel, une fois formé, tirerait ses effets d'une autre force que celle qui l'a produit ?* Ici on nomme artificielle une distinction en-

tre des choses qui n'ont spécifiquement rien de commun ; on se fonde pour cela sur l'ordre des causes, et, de même que tout à l'heure, on considère les fonctions animales comme des effets du système nerveux. Il suffirait de réduire les rapports de causalité à ce qu'ils ont de positif pour que les phénomènes apparussent dans leur harmonie et leur dépendance mutuelle. Mais, quand nous posons les forces dans des substances, il nous devient impossible de comprendre comment telle substance inconnue produit des effets qui, par le fait, dépendent du cerveau, tandis que le cerveau lui-même est engendré par la substance commune de l'organisme. La difficulté qui nous trouble est tout entière dans les entités dont nous surchargeons les lois de la nature.

Le physiologiste qui se laisse mener par la métaphysique des causes substantielles sur le penchant du matérialisme est le même que la même métaphysique a conduit ailleurs à attribuer la génération des organes à une force unique dirigée par une fin (1). La contradiction n'est pas du savant, mais elle est de sa fausse philosophie. Une double tendance existe, également justifiée dans les deux sens, ou également erronée : les fonctions inférieures précèdent les fonctions supérieures (dont elles sont les conditions), et, sous ce point de vue, la substance et cause par excellence est donnée dans la matière la plus simple et la plus élémentaire ;

(1) *Manuel de Physiologie*, de J. Muller, p. 526 et 483, t. II. de la traduction française.

mais la matière est disposée d'ordre en ordre pour une fin, dont la sensibilité et l'intelligence font partie, et à cet égard l'esprit doit préexister à toutes choses et à lui-même, en sorte que la cause et la substance sont en lui et en lui seul. Il n'est pour la science qu'une solution possible de cette contradiction : l'harmonie des phénomènes, l'élimination des substances et des causes substantielles. Cette doctrine est rigoureuse ; aucune autre n'est logique ; mais l'ancienne philosophie se prêtait à la construction d'un système sur une base donnée quelle qu'elle fût, parce que les phénomènes des genres les plus divers se succèdent et s'enveloppent mutuellement.

§ IV.

De l'homme comme intelligence.

Toute sensation implique *soi* et *non soi*, à quelque degré : la *conscience*.

J'ai considéré la sensation comme une expérience de phénomènes représentés, en m'attachant à ce qu'ils offrent de spécifique, et, d'autre part, aux relations qui existent entre eux et les faits physiques et organiques. J'ai fait abstraction, autant que possible, dans la sensation, de la conscience elle-même et de ses objets comme différents d'elle.

Poursuivre l'analyse en abordant, après la sensibilité, ce qu'on appelle entendement et ce qu'on appelle

raison, ce sera passer la revue des premières catégories, et se rendre compte de leur intervention distincte dans les représentations sensibles assemblées sous la loi de conscience.

Ainsi, pour le dire d'abord en abrégé, la *relation* et le *nombre* paraissent comme formes essentielles de toute sensation distinctement consciente; la *position* est la forme même de l'extériorité, immédiatement unie à quelques sensations, et médiatement à toutes; les rapports de *succession* et de *changement* sont tels que, hors d'eux, la sensibilité, resserrée dans le pur instant, sans développement ni suite, ou toujours donnée ou soustraite aussitôt, échapperait à la conscience; enfin la loi de *qualité* ou d'espèce apporte une règle de coordination nouvelle aux phénomènes. Ceux-ci passent ainsi des modifications sensibles aux modifications intelligibles de la représentation.

Nous avons vu plus haut l'organisme se produire sous la condition de fonctions physiques préexistantes, et, toutefois, comme une série de faits qui en sont parfaitement distincts. Entre l'organisme et la sensibilité, même relation. Mais il en est autrement des rapports de l'entendement avec la sensibilité. Ici, nous ne pouvons pas dire que la sensibilité existe seule et que, sur ce fond, une fois établi, l'entendement paraît. A quelque degré que la représentation descende, les catégories, certaines d'entre elles au moins, y prennent un rôle nécessaire, dès que l'on suppose une conscience vraiment distincte et qui s'oppose extérieurement ses représentés.

En d'autres termes, il n'y a point de sensation sans quelque perception, si nous adoptons ce dernier mot pour exprimer la *thèse de l'objet*, posée dans la conscience; et il n'y a point de perception sans application des catégories.

C'est ici le lieu de revenir sur une question que je n'ai fait ailleurs qu'effleurer (*Premier essai*, § XXVI) : la question des *idées innées*. Bien que puérile, selon la méthode que je suis, ses vestiges s'étendent sur trop d'esprits pour qu'on la néglige. Le mot *inné*, d'abord, n'a plus de sens. *Dans* quoi les formes de l'entendement seraient-elles *in*nées, s'il n'y a ni âme ni autre substance? Mais on demande si ces formes précèdent l'exercice de la sensibilité, ou le suivent, et s'y ramènent. L'innéité est alors une question, soit de préexistence dans le temps, soit d'enveloppement logique. A quelque point de vue qu'on veuille se mettre, la solution dépend de ces deux faits :

Premier fait : L'entendement suppose la sensibilité. Sans l'expérience externe et les formes sensibles qui y sont attachées, couleurs, sons, saveurs, attouchements, etc., la conscience ne pourrait que rouler sur elle-même et sur ses formes propres et pures. L'expérience interne serait donc uniquement représentative du soi, ce qui supprime la conscience même, à laquelle une opposition est indispensable. Tout au plus elle s'attacherait à des objets abstraits qui ne composent point des êtres, à des nombres, à des figures, etc., alors que, pour les déterminer complètement, aucune unité

particulière ne pourrait lui être donnée. Or, ce n'est là ni la conscience humaine ni aucune autre conscience imaginable. Notre unique ressource pour constituer quelque chose, hors des phénomènes les plus constamment et indissolublement liés, serait une fiction d'essences hypothétiques unies par des rapports hypothétiques comme elles.

Second fait : la sensibilité suppose l'entendement. Je parle de la sensibilité comme on l'observe dans l'animal, où certaines formes générales, certains rapports régulateurs accompagnent toujours les données spécifiques des sens. On peut bien concevoir et combiner des rapports de distance et de position, abstraction faite des attouchements et des couleurs, mais on n'éprouve pas ces dernières sensations que les éléments de la catégorie d'étendue n'y interviennent, tout en n'y étant pas contenus pour l'analyse. Il est vrai que, de l'avis de certaines écoles, nous sentirions l'étendue, la figure et le mouvement, comme nous sentons le rouge. ou le chatouillement. Ceci serait une question de mots, non de doctrine s'il pouvait être permis de désigner par un nom commun des choses distinctes (aussi bien qu'unies) pour s'autoriser ensuite à les confondre. C'est arbitrairement qu'on appelle tout à la fois sensation, et la forme de conscience relative à des données particulières comme la couleur, et celle qui soumet ces mêmes données à des rapports généraux tels que les rapports de position. La vue et le toucher impliquent l'étendue, mais, de leurs objets propres et particuliers, on ne saurait conclure analytiquement à la fonction qui

embrasse ces objets. De même on s'exprime inexactement en voulant qu'une *sensation de la succession* s'établisse sur une série de sensations qui impliquent précisément la succession pour être représentées successives. La *sensation de la solidité* n'est pas mieux fondée, parce que les spécificités sensibles, par elles-mêmes, ne supposent point un jugement, surtout si complexe. En général on ne peut se refuser à distinguer certaines données (ce sont les anciennes qualités secondes) d'avec certaines autres qui les groupent sous des lois ; et leur commune synthèse n'est pas due au *sens*, à moins qu'on ne veuille appliquer très arbitrairement ce nom de sens à l'animal, à l'homme tout entier : cette synthèse est l'ensemble des fonctions représentatives externes de l'animal.

La question de l'innéité, comme nous l'avons posée, se résout donc ainsi :

Chronologiquement, la sensibilité ne précède pas l'entendement, puisque, dès son moindre exercice, autant que nous le connaissons, elle le suppose ; et l'entendement ne précède pas la sensibilité, car il ne se produit en fait qu'avec l'expérience, constamment liée aux formes sensibles. Seulement, si nous considérons la série des animaux, il est manifeste que l'entendement n'obtient pas la même clarté, la même explicité chez tous, quoique les plus élevés possèdent tous les mêmes éléments de sensibilité. Mais aucun d'eux, à quelque degré que l'on descende, n'est compris sous l'idée d'une sensibilité pure.

Logiquement, la sensibilité semble suivre, étant plus

particulière et subordonnée ; si cependant nous nous rappelons que l'entendement n'existe pas seul, il faudra reconnaître que ces deux fonctions ont leurs puissances unies dans le développement des phénomènes.

D'après cela, et pour résumer encore, on donnerait je crois une rigueur parfaite à la formule célèbre de Leibniz, en la modifiant ainsi : *nihil est in intellectu quod non sit et in sensu, nisi ipse intellectus;* c'est l'expression exacte de la distinction de deux ordres eu égard à leurs objets communs. Mais, comme les formes sensibles appartiennent aussi à la conscience, toutes liées qu'elles soient aux fonctions organiques et physiques, on dirait également : *nihil est in sensu quod non sit et in intellectu, nisi ipse sensus.* Il n'est possible d'admettre la réalité, ni du général, dans l'entendement, sans les particuliers de l'expérience, laquelle pourtant ne le renferme pas ; ni des particuliers, dans la sensation, sans le général qui est leur forme régulatrice, et pourtant ne donne pas l'expérience.

Nous avons reconnu dans le cours de cette analyse : des fonctions mécaniques et physiques formant des groupes séparés, pour l'observation praticable du moins ; des fonctions organiques, inséparables des premières, mais à leur égard, nouvelles ; des fonctions sensibles, également liées à toutes les précédentes, qui ne les impliquent pas ; enfin des fonctions intelligibles, mais celles-ci telles que toute sensibilité dans une conscience donnée en suppose l'application. Maintenant les fonctions intelli-

gibles, ou de l'entendement nous présenteront autant de divisions qu'il y a de catégories différentes.

J'ai dit que toute sensibilité, dans la conscience, reçoit l'empreinte des catégories. Il en est ainsi de l'homme, éminemment, et de l'animal, à quelque degré. Une comparaison et une numération quelconques (*relation*, *nombre* ou *quantité*) interviennent dès que les formes sensibles sont liées les unes aux autres; la *position* est immédiatement inhérente aux fonctions des principaux sens, et la *succession* ainsi que le *devenir* accompagnent le témoignage de conscience; sans la *causalité*, la connaissance des forces ne se joindrait pas aux impressions, particulièrement à celles du toucher; enfin, la *finalité* est une forme de la passion, et la passion, dans l'animal, s'éveille avec la sensation. Ces formes catégoriques, si nettement accusées chez l'homme, ne se formulent pas rigoureusement, ne se dégagent pas, mais restent à l'état d'enveloppement dans la conscience des animaux même supérieurs : cependant, sans elles, sans leurs racines, pour ainsi dire, sans les synthèses confuses dont elles sont les éléments formateurs, les actions de ces êtres, suite de leurs représentations, seraient inexplicables pour nous.

Je réserve quant à présent la catégorie d'*espèce*, souche de la raison, dont le rôle dans la sensibilité semble moins nécessaire (Vr. § v).

Kant, en posant et démontrant le premier l'intervention des formes générales et nécessaires jusque dans les plus simples données sensibles, a voulu toutefois maintenir la séparation usuelle entre la sensibilité et

l'entendement. Il a donc mis à part deux catégories; l'*espace* et le *temps*, sous le nom de *formes générales de la sensibilité*, et réservé aux autres, qui sont pour lui les catégories proprement dites, le titre de *concepts de l'entendement*. En général, l'abus des divisions psychologiques est dangereux parce qu'il accoutume l'esprit à faire de la science avec des rubriques, ou, ce qui est pire, à se contenter d'une sorte de mythologie des facultés pour l'explication des phénomènes; mais ici la distinction est tout à fait arbitraire : si l'espace est une forme du toucher et de la vue, le nombre et la quantité s'y joignent indissolublement, car il n'est pas possible qu'une étendue se détermine pour la perception sans être limitée par une autre étendue; la notion de résistance n'entre dans le toucher que moyennant la catégorie de causalité qui dès-lors en serait aussi une forme; et, en sens inverse, les concepts de cause et de quantité sont liés aux *formes de la sensibilité*, celui-ci toujours localisé dans l'espace, celui-là tout au moins dans le temps. Des rapports si intimes expliquent l'illusion des philosophes qui ont cru pouvoir caractériser comme sensations tous les actes de la conscience; or ce n'est pas au moyen d'une vaine classification qu'on peut les réfuter; c'est en distinguant l'élément général et ordonnateur, quel qu'il soit, des données particulières de l'expérience.

La plus générale des catégories et la plus abstraite la *relation*, est aussi la première à signaler dans la conscience, en présence de la sensation. Si en effet i

n'y a quelque rapport représenté, il ne saurait y avoir représentation ni conscience, et la sensibilité elle-même s'évanouit. Le phénomène senti est donc nécessairement distingué, ne fût-ce que du sentant, et, à la fois, il lui est uni. A cette première relation se joignent celles qui définissent les deux termes du rapport, décomposés en leurs propres éléments. Puis, les sensations se multipliant, elles sont rapportées les unes aux autres et à la conscience. La conscience doit alors se nommer elle-même *relation*, ou *comparaison* (relation en acte), et elle se divise en *composition* et *décomposition* (*synthèse en acte*, *analyse en acte*). Il est clair, d'après ce qui précède, que les autres catégories déterminent tous ces rapports : elles sont présentes à la sensibilité, et, en effet, l'animal ne saurait être une comparaison abstraite de non soi à soi, ni borner les sujets de la relation aux pures qualités sensibles.

C'est dans cette première fonction de l'entendement qu'il convient de chercher aussi une première différence entre l'homme et l'animal. On l'y trouve facile à définir dès que la fonction est bien définie elle-même.

Il ne paraît pas douteux que l'animal ne *compare*, c'est-à-dire ne perçoive des rapports : il compose les phénomènes, puisqu'il se détermine selon les synthèses qui lui sont présentées, et il les analyse, puisqu'il les distingue, et qu'un objet joint à un autre ne l'empêche pas de reconnaître celui-ci. Enfin les rapports sont présents à sa conscience avec toute la clarté possible, et ses déterminations promptes, sûres, constantes, en sont la

preuve. Tout cela est de l'animal comme de l'homme. Mais *rapporter des rapports, en tant que tels, à la conscience* ; les concevoir par l'abstraction d'éléments naturellement adhérents, ou même d'une manière tout à fait générale ; *en comparant, se représenter la comparaison même, et distinguer, composer les rapports ainsi abstraits, au lieu des groupes naturels ou immédiats*, c'est le fait de l'homme seul. La *comparaison* a, sous ce point de vue, une autre portée, et la conscience, même en négligeant ici ce qui dépend de la volonté, obtient un développement tout nouveau, définissable par ce fait : qu'*en elle se posent, déterminés comme non soi, les phénomènes mêmes qui se caractérisaient d'abord comme soi, et qu'elle les soumet à ce procédé d'analyse et de synthèse dont la portée, chez l'animal, ne paraît point dépasser les objets immédiatement posés autres que lui-même.*

Cette conscience de la conscience, cette relation des relations comme telles, a reçu le nom de *réflexion*. Elle est aussi la *raison*, en tant que la catégorie d'espèce y intervient d'une manière toute particulière et comme loi essentielle de ses applications. Mais ce dernier point sera traité séparément.

Le nom de *réflexion* est très exactement approprié à la fonction que je viens de définir. En l'appliquant à la simple conscience, on tomberait dans la puérile hypothèse qui assimile le *moi* à une plaque polie où tombent les rayons des objets. Mais envisageons cette loi par laquelle des phénomènes que l'expérience donne, et que les diverses catégories règlent et déterminent,

sont par-dessus tout coordonnés : la loi d'opposition et de synthèse de soi et de non soi. Nous verrons la *réflexion*, ou, plus généralement, le *retour* paraître au moment où, l'apposition de la limite venant à changer, le soi se tourne en non soi, et le représentatif en représenté. La conscience revient sur ses propres formes et les prend pour objet. Ce sont là des symboles, mais justes, autant que symboles peuvent l'être. Si cette remarque est fondée, il est facile de voir que le mot *représentation* et ses congénères, devraient appartenir de droit à l'ordre de la réflexion, tandis que les mots *présentation*, *présenté*, *présentatif*, conviennent à la simple conscience. Mais, en fait de langue, on est contraint de renoncer aux innovations les plus légitimes.

Quoique les catégories reçoivent du jeu de la réflexion leur dégagement d'entre les phénomènes, et leurs formules, et, par suite, comme leur *existence*, la conscience ne change pas de nature. Une même loi s'applique, tantôt simplement et dans un ordre fixe, tantôt d'une façon plus libre et sur un théâtre mouvant. On ne trouvera pas, en y pensant bien, et pourvu qu'on ait l'esprit délivré de l'obsession des choses en soi, chimères qui ont d'ailleurs pour effet de rendre toutes sortes de représentations également inintelligibles, on ne trouvera pas que la conscience soit autre, comme fonction, quand s'oppose au soi tel groupe de phénomènes donnés tout d'abord dans le non soi, et quand s'y oppose tel autre groupe dont les éléments étaient primitivement enveloppés dans le soi. Or c'est bien là toute la différence entre une sensation et une ré-

flexion ; entre la simple perception d'un objet, et cette connaissance prolongée où la perception se pose elle-même objectivement. Il serait donc difficile de dire pourquoi les animaux n'atteignent pas à la réflexion, si ce n'est que tout exercice de cette fonction serait vain, quoique logiquement possible, pour un être qui ne jouirait point de cette volonté mobile et libre par laquelle nous nous représentons nos propres actes comme dépendants de nous. Ce qui est vain, c'est-à-dire sans but et sans effet, ne saurait se produire. La différence de l'homme et des animaux, bien qu'essentiellement marquée dans le jeu de la conscience, se ramène au problème de la volonté.

Voyons maintenant comment les diverses catégories déterminent les actes de la conscience. Nous obtiendrons tout autant de fonctions de l'entendement, et qui seront distinctes les unes des autres comme le sont les catégories elles-mêmes. Les catégories s'unissent par des jugements synthétiques ; de même les fonctions de l'entendement sont impliquées dans des synthèses que nos pensées les plus simples nous offrent toutes formées. Il ne faut pas oublier que l'analyse, en séparant les parties intégrantes de l'intelligence, ne les établit point comme effectivement séparées. La représentation réelle est toujours synthétique, et l'analyse d'une synthèse donnée suppose l'emploi des autres synthèses.

Après la catégorie de relation, qui enveloppe éminemment les autres, la catégorie de nombre se présente, et la détermination qu'elle opère est un élément

de tout rapport. On peut donc assigner une première fonction de l'entendement dans la *conscience des phénomènes comme uns, plusieurs et touts dans leurs relations*. J'ignore pourquoi la psychologie n'a pas admis une faculté de *numération*, aussi bien qu'elle en a admis une d'*imagination* à toutes les époques. Quoi qu'il en soit, cette fonction est très distincte. Elle se développe chez l'homme en une science spéciale. Elle existe aussi chez l'animal, mais avec la différence signalée ci-dessus d'une manière générale : l'animal perçoit assurément le nombre, mais non *comme tel* et à part des objets de la sensibilité ; *il ne le réfléchit pas* et ne l'abstrait pas ; il ignore l'unité et la pluralité, la partie et le tout, bien que discernant et assemblant les choses éparses sous ses yeux.

L'imagination proprement dite dépend de la catégorie de position et doit se définir *une conscience des phénomènes comme limités, séparés d'espace et déterminés d'étendue dans leurs relations* : d'où la représentation des distances et des figures. En ce sens, c'est cette fonction de l'entendement qui, attachée à toutes les sensations, est une forme inséparable des principales. Il faut dire même que, à l'état synthétique, avec des éléments distingués moins nettement, mais très réellement impliqués, elle accompagne l'expérience sensible, à quelque degré de simplicité que celle-ci se réduise : les odeurs et les sons, que l'homme a contracté l'habitude de goûter séparément et d'une manière désintéressée, révèlent clairement et instantanément à

l'animal le monde extérieur, comme font les attouchements et les couleurs. Peut-être aussi n'y a-t-il pas une sensation qui ne participe du toucher ; les lois physiques et mécaniques qui leur sont communes porteraient à le penser : tous les sens seraient alors des développements originaux d'un sens primitif, lié aux plus simples des fonctions externes, et qui se spécifierait à la fois dans ces fonctions, et dans l'organisme, et dans la sensibilité même.

L'imagination n'est pas seulement une forme des sensations : elle s'étend à la production du monde imagé ou figuré dans la conscience, indépendamment de l'expérience actuelle ; et nous savons qu'on ne doit pas tenter de la ramener à la sensibilité pour l'expliquer, car tout exercice de la sensibilité la suppose. Or il n'est pas plus incompréhensible que l'imagination se déploie sans l'expérience externe qu'avec elle, cette expérience demeurant toujours une condition générale des faits de conscience. La représentation ne laisse pas d'avoir ses deux éléments (représenté, représentatif) ; mais le représenté peut n'être pas donné comme actuellement extérieur : il peut l'être comme passé, alors la mémoire s'y joint ; il peut l'être comme futur ; il peut l'être seulement comme possible, et c'est un cas très fréquent, même chez les animaux ; il peut l'être enfin comme volontaire et avec réflexion. Cette dernière espèce d'imagination se joint d'ordinaire à des efforts marqués de mémoire ; elle se développe à l'état le plus abstrait chez le géomètre, qui construit idéalement dans l'espace, et, plus bornée, chez le joueur d'échecs par

exemple dont tout le talent consiste à envisager les pièces du jeu dans une série d'arrangements qu'il n'a pas maintenant sous les yeux.

L'imagination, selon l'acception vulgaire du mot, n'est pas limitée à la production des figures, au jeu des lois de position. On l'étend jusqu'à l'apparition combinée, dans la conscience, de toutes sortes de phénomènes et sous toutes sortes de lois ; phénomènes qui pourraient être donnés par l'expérience (et dont les éléments sensibles ont dû l'être), mais qui ne le sont point actuellement. Mais ici je distinguerai deux cas : si la représentation est successive, impliquant un devenir de conscience, le caractère dominant est ce changement même, avec la série qu'il suppose (association des idées), et cette fonction se retrouvera sous un autre titre ; si nous restons dans le présent, le caractère de position est toujours fondamental, et l'imagination n'est que généralisée ; toutefois le nom de *production* conviendrait mieux alors.

La production doit appartenir aux animaux, et à tous, puisque tous ont des tendances relatives à l'image, au moins confuse, de quelque chose qui ne tombe pas maintenant sous leurs sens, et qui pose un but à leur activité : l'instinct constructeur de tant d'animaux peu élevés, et les faits de prévision touchant leurs fonctions à venir (par exemple génératives) sont choses universellement connues. Mais la production volontaire est propre à l'homme, aussi bien que la réflexion, et on pourrait y affecter un nom spécial, comme on a fait à la mémoire volontaire. Le nom de *reproduction* con-

viendrait et serait exactement analogue à celui de *remémoration* (*anamnésis* d'Aristote). (Kant s'est servi du mot reproduction pour désigner l'imagination ou fantaisie d'une manière générale).

Dans le fait de perception, la conscience se trouve donnée à elle-même, à l'état d'expérience, et avec la conviction des existences externes. Cet état est fondamental, et, même quand les états présents s'en éloignent, ils le supposent naturellement. De là vient que si un représenté n'est expressément lié dans son apparition à aucun caractère de temps passé ou futur, ou de simple possibilité, s'il n'est l'objet d'aucune réflexion touchant ses rapports réels avec les autres, il se pose par lui-même comme donné; et il se pose hors de la conscience, puisqu'il est assujéti à la loi d'étendue. Alors la production simule la sensation. C'est ce qui arrive dans les rêves, et jusqu'à un certain point dans la rêverie, pour quelques personnes. Tant que les fonctions propres du corps humain liées à la sensation dans l'ordre de la nature ne se produisent pas, il ne saurait sans doute y avoir illusion complète : mais lorsqu'elles viennent à paraître, soit les premières comme dans certains états morbides, soit à la suite d'un état de la conscience, ce qui se voit aussi, il y a vision, hallucination, c'est-à-dire sensation véritable, quoique illusoire en ce que le monde extérieur n'y est point intéressé. La réflexion d'un esprit assez fort peut redresser l'erreur, mais non pas toujours empêcher l'illusion de se reproduire.

Au reste la nature et les fondements de la perception

comme distincte de la sensation simple et de tous les faits d'imagination ou de production sont des questions étroitement liées à celles de la volonté et de la certitude. Et nous y reviendrons plus d'une fois (§ VIII, IX, X.)

Passons des fonctions de l'étendue à celles de la durée: De même que des phénomènes paraissent dans la conscience et s'y représentent sous des rapports de position, sans être pour cela perçus et donnés comme réellement ou actuellement extérieurs ; de même ils y viennent sous des rapports de succession, soit vagues, soit nettement déterminés. Au lieu d'être, ou d'être seulement envisagé à sa place dans une série de modes figurés, le représenté se classe dans une série de termes successifs, à telle limite et par tels intervalles, relativement à d'autres représentés en arrière ou en avant de ceux qui sont actuels : et cette représentation même est posée actuelle.

Il n'y a pas alors d'objet perçu et il ne peut y en avoir. En supposer un, ce serait détruire la synthèse que nous abordons, celle de la loi de succession avec les autres éléments donnés sous la loi de conscience. Le phénomène peut être donné comme ayant été ou devant être perçu exclusivement à l'époque où il se fixe : il sera l'un ou l'autre selon qu'il s'agit du passé ou de l'avenir, et si son caractère propre est d'être senti ; il ne le sera pas s'il se présente comme un fait d'imagination pure ou de réflexion.

Cette fonction est plus étendue que la mémoire. J'i-

gnore quel nom on pourrait lui donner dans nos langues faites pour les usages communs, et rebelles à toutes classification logique; mais la définition tiendra lieu de nom : je parle donc de la *conscience des phénomènes comme limités, séparés de temps et déterminés de durée dans leurs relations.*

Le phénomène objet de cette fonction, est-il déterminé comme passé? nous avons la *mémoire :* l'objet peut être un acte de la conscience, en tant que déjà donné; on dit, comparativement à l'acte présent, qu'on se le rappelle; et il peut être une sensation éprouvée, une perception, alors le représenté de cette dernière s'y substitue, on dit se souvenir de la chose, et, quand elle est perçue de nouveau, la reconnaître. Au contraire, le phénomène est-il déterminé comme futur? le nom de la fonction est *prévision.* Il est clair qu'en supposant ici des faits envisagés dans l'avenir, faits extérieurs, ou faits de pure conscience, je n'ai point à tenir compte des erreurs qui peuvent accompagner la prévision, comme aussi je laisse de côté celles dont la mémoire n'est pas toujours exempte. Mais, de plus, je dois avertir que je n'admets de phénomènes prévoyables que ceux qui se rangent sous une loi naturelle enveloppant des futurs prédéterminés. La loi assignée à cet effet sera exacte ou non, elle se vérifiera par l'évènement, ou ne se vérifiera pas; mais la prévision en exige une, au moins hypothétique, et n'a rien de commun avec cette prescience que la scolastique appliquait à des futurs qu'elle-même regardait comme indéterminés.

Les deux fonctions, mémoire, prévision, sont ana-

logues et se correspondent parfaitement; elles ne présentent d'autres différences que celles qu'entraîne la thèse du fait, posé dans le passé pour un cas, posé dans l'avenir pour l'autre. Le phénomène de la reconnaissance a également lieu, soit quand la comparaison se fait entre le souvenir et la perception présente, soit quand elle rapproche la perception présente de celle qui était attendue.

On voit que la représentation de durée est essentielle aux faits de mémoire. Aristote qui le reconnaît, on ne peut plus nettement, ne laisse pas de se demander, et toute la psychologie se demande après lui, comment il se fait qu'on se souvient d'un objet absent, la modification de l'âme étant seule présente. Il n'y a pourtant pas là de problème lorsque, dans cette modification, on introduit comme élément une condition de temps. Qu'a de plus étonnant la conscience d'un fait donné comme *antérieur*, et à telle époque, que celle d'un fait donné comme *éloigné*, et en tel lieu? c'est seulement une autre catégorie. Vouloir s'expliquer l'existence et l'usage des catégories c'est chercher la raison de la représentation, comme si l'on pouvait sans la supposer rendre compte de quelque chose. Aristote, en fondant la solution de la question sur l'hypothèse des traces que la sensation laisse dans l'organisme, décèle clairement le préjugé qui le porte à la poser, et qui aussi la rend insoluble : il considère la perception comme une sorte d'information ou de possession de l'âme par l'*espèce* de l'objet imprimée sur le sens. Mais, même en admettant cette théorie, autant qu'on peut la comprendre, ex-

pliquer la mémoire par un double point de vue de l'esprit, qui envisagerait, dans les traces formant *portrait* de l'objet, tantôt l'image seule et tantôt le portrait de quelque chose, c'est résoudre la question par la question : il resterait toujours à savoir comment ce double point de vue est possible. On ne voit pas non plus pourquoi, nous trompant quelquefois, il ne nous tromperait pas toujours, ou ne nous laisserait pas dans le doute.

Il est très probable que la mémoire des perceptions et des pensées est liée à la prolongation ou à de certains effets persistants des fonctions organiques et physiques qui accompagnent l'actualité de ces mêmes phénomènes. La question des *traces*, ainsi généralisée, est du ressort de la physiologie qui ne l'a point résolue. Mais les lois de cet ordre qui pourraient être découvertes ne jetteraient pas plus de lumière sur la mémoire, comme fonction de la conscience, que la théorie la mieux établie de la physique des nerfs ne ferait sur la sensation elle-même et comme telle.

La mémoire et la prévision sont inséparables de la conscience. Que serait une perception instantanée, sans la représentation d'aucune autre qui eût précédé ou qui dût suivre? Le plus simple phénomène, si nous ne l'imaginons conservé pendant un certain laps de temps si petit soit-il, nous échappe et fuit la pensée, comme cette limite même de durée que nous voudrions saisir indépendamment de tout intervalle. La conscience sans durée n'est donc rien qu'une pure abstraction de

la conscience ; et, d'un autre côté, la durée sans la mémoire n'est rien pour la conscience : en effet, celle-ci ne pourrait être dite *durer* lorsqu'elle se décomposerait en une infinité de fractions instantanées qu'elle ne se représenterait pas comme successives et *siennes*. Ce sont là des énoncés positifs de la loi que les doctrines substantialistes appellent *identité personnelle* et *permanence du moi*. Cette loi est la représentation même, en tant que divisée, unie et ordonnée selon la durée.

On peut juger maintenant de la profondeur de ces philosophes, et ce ne sont pas les plus amis du merveilleux, qui ont fait de la mémoire un mystère, ou même une fonction tout à fait inintelligible. Le mystère n'est pas autre que celui de l'existence de phénomènes sous des lois quelconques. Cependant, Reid a été si loin que de soutenir qu'il ne serait pas plus étonnant que tel être perçût un objet qui n'est pas encore, et que rien ne détermine, qu'il ne l'est que l'homme connaisse un objet qui n'est plus. C'est regarder comme logiquement absurdes les phénomènes dont on prétend rechercher les lois. Voilà à quelles aberrations se prête une psychologie purement descriptive et qui ne suit aucun principe, croyant éviter les *à priori*, parce qu'elle n'en fait un usage constant que sans les reconnaître.

Tous les animaux doivent avoir quelque conscience du temps, quoi qu'en dise Aristote, puisque tous ont des appétits et un lien plus ou moins obscur entre leurs états successifs. Ils ont donc aussi quelque mémoire. On ne doit pas être surpris que les animaux supérieurs nous la manifestent seuls, puisqu'ils ont seuls avec

nous de véritables rapports, et que d'ailleurs les relations où cette fonction doit intervenir sont, chez eux, plus multipliées et plus complexes. Au reste, une mémoire sans reconnaissance réfléchie est si éloignée de la nôtre, que nous pouvons difficilement nous en faire une idée ; et les déterminations animales accompagnées de mémoire sont assez constantes et quasi automatiques pour qu'on ait pu les réduire au pur mécanisme, sans s'exposer à une autre réfutation que celle qui ressort de l'analogie et des croyances communes.

Ainsi que l'imagination, la mémoire reçoit de l'usage, un sens plus étendu que ne le comporte sa définition rigoureuse. Il n'entre pas dans mon plan de pousser jusqu'au bout des analyses qui abondent ailleurs : les linéaments principaux me suffisent. Je remarquerai seulement que la mémoire appliquée à l'enchaînement des idées et des mots se confond en grande partie avec la fonction connue sous le nom d'*association des idées* et que j'exposerai bientôt.

A la mémoire se joint réflexivement la conscience de la mémoire comme telle, ce qui est autre chose encore que la conscience des phénomènes en tant que passés. En ce sens, la fonction est propre à l'homme, qui se représente, là comme ailleurs, sa propre représentation; elle serait sans suite et sans objet pour un être dont les volitions ne s'emploient pas à travailler sur ses états donnés de conscience, afin de passer à de nouveaux actes, et en vue d'un but proposé librement. Il en est de la prévision comme de la mémoire. C'est donc à la présence d'une volonté libre qu'il faut

rapporter ce nouveau développement de la conscience, ainsi que je l'ai dit en général à propos de la réflexion. Mais il y a là des questions réservées quant à présent.

L'intervention directe de la volonté donne lieu à un acte particulier de mémoire pour laquelle le nom de *réminiscence* est consacré. Mais celui de *remémoration* serait plus exact. Il s'agit des souvenirs où nous nous réintégrons par un certain effort, et à l'aide des données que nous possédons déjà. L'opération consiste à déterminer des phénomènes inconnus (oubliés), au moyen de leurs rapports avec les phénomènes actuellement représentés. Ceux-ci ne suffisant pas, nous en suscitons toute une série, jusqu'à ce que nous parvenions à une relation dont l'un des termes est l'objet cherché, et que la reconnaissance ait lieu. Quelquefois aussi le souvenir est présent, mais l'époque n'est pas déterminée : on suit alors pour la découvrir des règles plus régulières et plus sûres que je ne m'arrêterai pas à décrire. Il y a deux points à marquer touchant la série que parcourt la conscience à la recherche d'un fait oublié : d'abord l'attention constante de l'agent, sa volonté de produire des représentations successives qui sont des tâtonnemements, des *règles de fausse position;* ensuite la loi d'enchaînement de ces mêmes représentations. Cette loi se conforme à l'*association des idées*, mode de succession et de groupement dont les séries sont souvent habituelles ou machinales, et que la volonté peut aussi diriger.

Au reste, Aristote a décrit la réminiscence d'une

manière très remarquable, et beaucoup mieux qu'aucun philosophe moderne. C'est avec raison qu'il la signale comme tout à fait propre à l'homme, impliquant volonté et raisonnement.

La mémoire a ses illusions comme l'imagination. Nous distinguons un représenté d'avec les rapports de temps dont il s'accompagne, et le rapprochement entre l'époque et la chose peut nous paraître incertain ; dans ce cas la fonction de conscience n'est déterminée nettement, ni comme fait d'imagination, ni comme fait de mémoire, et c'est ce que nous exprimons en disant ignorer si, tandis que nous pensons telle chose, nous ne faisons que nous en souvenir. Il peut même arriver, dans les rêves, que nous doutions si nous percevons actuellement ou si nous imaginons, et ensuite, dans la veille, mais plus rarement et fugitivement, si nous rêvons ou non. En présence du doute, il y a un travail à opérer, quelquefois prompt et quelquefois difficile, pour obtenir une conviction fondée sur la comparaison des phénomènes actuellement proposés à la conscience avec ceux dont nous regardons les rapports et les conditions comme bien connus. Ce travail est la recherche du réel. Mais lorsque l'affirmation anticipe sur l'enquête, soit que le doute ne se prononce pas assez, soit qu'il se dissipe trop vite, la détermination du représenté quant au temps se pose arbitrairement, et c'est ce qu'il faut entendre quand on dit que l'imagination se prend pour un souvenir ou le souvenir pour une imagination.

L'erreur a lieu de même dans le cas où la fausse reconnaissance et le prétendu souvenir se substituent à une sensation purement actuelle. Dans le cas inverse, celui où le souvenir est pris pour une sensation, il est clair que la mémoire n'étant pas réfléchie fonctionne à la manière de l'imagination, et j'ai déjà parlé de ces sortes d'illusions.

J'aborderai ailleurs ce que ces questions offrent de délicat; mais je crois pouvoir avancer dès à présent que la réflexion et la volonté n'interviennent pour redresser les jugements que parce qu'elles ont pu avoir part à leur constitution première. De là vient que les animaux sont moins sujets aux illusions de l'imagination et de la mémoire que ne le sont les hommes. Il me resterait à parler ici des illusions de la prévision, phénomènes d'un très haut intérêt et généralement peu connus. Mais comme ils impliquent encore d'autres fonctions, je les remets à un autre chapitre.

La mémoire avec la catégorie de durée, l'imagination avec la catégorie d'étendue, forment deux systèmes tout semblables et de même valeur; l'un, à l'égard des phénomènes en tant que représentatifs, qu'il rend possibles et qu'il ordonne, l'autre, à l'égard des phénomènes en tant que représentés. La première loi est essentielle à la synthèse propre de la conscience; la seconde est essentielle à la synthèse du monde externe. D'ailleurs, la durée s'applique aux choses de l'espace, soumises à la conscience, et l'étendue aux choses du temps, que nous devons aussi généralement assujétir

à un ordre de position. On voit que ces deux catégories et ces deux fonctions sont des formes également nécessaires de l'entendement. Les fonctions de numération et de comparaison décrites ci-dessus, y prennent une part non moins indispensable et universelle. Nous avons à considérer maintenant la loi de changement.

J'ai expliqué ailleurs comment la catégorie de devenir est distincte de celle de durée et par quel jugement synthétique elles s'unissent (*Premier essai,* § XXVI) ; mais, au point de vue des représentations réelles, la synthèse est constante, et les éléments qui la composent ne se séparent que par une abstraction violente. Je veux dire que, en fait, des rapports de succession ne viennent à la conscience que liés à des rapports de devenir. L'entendement ne fonctionne que sous condition d'une expérience quelconque, et toute expérience est un changement.

Aucun nom particulier n'a été affecté à cette fonction de l'entendement qui attache une loi de devenir aux phénomènes successifs, et les unit sous ce rapport. Cependant, et malgré l'inhérence de la représentation des limites et intervalles de durée à celle du changement, on ne saurait voir dans celle-ci une simple succession de phénomènes dans la conscience, avec connaissance de leur diversité. Il faut de plus *un variable*, et il n'y a de variable que ce qui demeure constant à quelques égards ; *le même seul peut être dit varier*. Ce *même* se détermine par certains rapports comme fixes, par un ensemble de caractères tirés du

lieu, de la figure, des formes sensibles, ou des faits propres de conscience, si la conscience est le sujet posé : entre tous ces rapports qu'on envisage il s'en trouve un qui, affirmé maintenant, est nié pour une limite de temps aussi rapprochée qu'on veut de la première, mais toujours distincte, et ceci en vertu de l'expérience ; or la fonction qui rapporte ainsi le *même* et l'*autre* à un sujet unique n'est pas l'expérience elle-même, ou la sensibilité, qui donneraient des faits détachés ; l'imagination, la perception des distances et des figures, y jouent un rôle essentiel, quand il s'agit de ce changement spécial qui est le mouvement, mais leur point de vue est fixe, et le mouvement n'en résulte pas; la succession y intervient toujours, mais succession n'est pas changement; enfin ce n'est pas tout de faire à un même sujet deux attributions diverses et contraires, si la diversité ne s'applique sous la condition d'un intervalle de temps quelconque, et c'est cette dernière synthèse qui constitue proprement la fonction par laquelle l'entendement juge du devenir des choses.

La fonction de changement, pour lui donner maintenant ce nom, est, ou passive ou active. Passive, c'est-à-dire sans réflexion ni volonté, elle gouverne la perception du mouvement et de toutes les variations des corps, et elle préside aussi à la distribution des états de la conscience dans le temps, obscurément rapportés à cette conscience même (ou à ce qu'on appelle l'unité du moi) : dans l'une et l'autre de ces sphères, il serait difficile de ne l'accorder en aucune manière aux animaux. Active, dégagée de l'instinct, synthèse clairement

aperçue, elle peut porter sur les mêmes phénomènes, comme observation réfléchie et volontaire; mais alors le devenir fondamental est sous la dépendance de la conscience : ensemble de lois permanentes et de phénomènes régulièrement distribués dans le temps, celle-ci s'apparaît en outre comme la cause de modifications pour lesquelles la loi de changement est subordonnée à la loi de volonté. Je n'ai à considérer ici que le devenir passif, qui peut aussi être l'objet de la réflexion, et qui est tel chez l'homme.

Si la fonction que je viens de définir n'a jamais été nommée, la raison en est simple; c'est qu'elle est à ce point fondamentale en tout exercice de la pensée que les hommes la possèdent également et universellement. Il en est de même de la mémoire et de l'imagination réduites à leurs principes, mais le sens de ces deux derniers mots dans toutes les langues se rapporte au développement variable que présentent l'énergie de *production* des images et de beaucoup d'autres relations, et la puissance des souvenirs pour différents objets à de plus ou moins longs intervalles. Sans doute on n'observe pas non plus dans tous les esprits la même promptitude et la même acuité de perception des changements, mais on a trouvé facile d'exprimer ces différences en les envisageant dans la sensibilité ou dans l'imagination, quoique les attributs du mouvement ne conviennent pas proprement à ces fonctions.

Nous venons de considérer la conscience comme devenir, mais sous le rapport de la représentation qu'elle

a des changements donnés en elle ou dans le monde extérieur (expérience interne ou externe.) Occupons-nous de ce devenir même et de la loi d'enchaînement de ses éléments, abstraction faite de toute volonté.

La matière du devenir, dans la conscience, est nécessairement déterminée aux divers instants par d'autres catégories; elle est par exemple image ou qualité, et, essentiellement, sous toutes ses formes, relation. Ainsi la conscience, de ce qu'elle change, ne laisse pas d'être imagination, mémoire, jugement; et, de quelque manière qu'elle se caractérise, un rapport posé la constitue maintenant, un autre la constituera tout à l'heure. Il ne saurait être question de se rendre compte du changement en lui-même; le fait est primitif; mais on demande sa loi. Si on la cherchait hors de toute relation donnée, actuelle, on détruirait la conscience qui, sautant d'un objet à un autre, manquerait de lien entre ses formes successives. Mais dans la relation, elle se découvre au premier examen. Tout rapport a deux termes, chacun desquels, en dehors de ce rapport qui les unit, est définissable par quelque autre rapport à quelque autre terme. Cela posé, lorsque la conscience est actuellement appliquée à un terme quelconque, un rapport apparaît; avec celui-ci se présente un nouveau terme qui amène un nouveau rapport, et ainsi de suite. Développons dans le temps cette série de représentations, caractérisons-les comme images, comme qualités ou enfin sous une catégorie quelle qu'elle soit, et nous obtiendrons le devenir de conscience tel que l'observation le fait connaître.

On a donné le nom d'*association des idées* à cette fonction de la conscience considérée dans l'ordre du devenir des rapports qu'elle pose successivement : appellation à la fois insuffisante et trop peu simple pour une loi fondamentale, et qui, de plus, a le tort de rappeler la dynamique des idoles volantes, s'attirant, se repoussant et se groupant. On a dit, et beaucoup mieux, *suite des pensées*, et l'on pourrait dire simplement *pensée*, en avertissant que la conscience caractérisée par une catégorie quelconque, mais en tant que devenante et mobile, est comprise sous ce nom. La pensée, en ce sens, désignerait indifféremment, la mémoire, l'imagination, la raison, toutes les fonctions du point de vue représentatif, mais sous la condition expresse du développement en une série de rapports.

Hobbes est le premier qui se soit rendu compte de l'importance de la pensée dans l'étude de l'homme : il l'appelle *série des imaginations*, *succession des pensées*, *discours mental;* mais il pose ce principe, manifestement faux, qu'*il n'y a point de passage d'une pensée à une autre dont le pareil n'ait eu lieu antérieurement dans la sensation*, et tout se réduit pour lui aux mouvements internes du corps, aux traces qu'ils laissent, et à la chaîne qu'ils forment par l'effet de la cohésion de la matière mue. Une explication analogue fut tentée depuis, dans l'hypothèse des vibrations du fluide nerveux. La solution physiologique du problème établirait, là comme ailleurs, une correspondance entre deux ordres; mais les *fantasmata* d'Hobbes ont beau être par définition des mouvements, autre chose est la série des

mouvements, autre chose, la série des *fantômes* représentatifs, phénomènes d'imagination, de mémoire, de raison, etc.

Hume aborda la question par l'analyse des données de conscience ; mais il en aperçut si peu la généralité que, voulant énumérer les espèces de l'*association*, il en compta trois. Reid, son antagoniste, reconnut que *toute espèce de rapport peut conduire l'esprit d'une pensée à une autre*, et, *il en est de même*, dit-il, *de toute espèce d'opposition et de contrariété*, comme si les contraires n'étaient pas aussi des relatifs. Faute de généraliser la notion de rapport et d'envisager dans une représentation quelconque une relation, ce philosophe ne parvint pas encore à voir dans la loi de la pensée ce qu'il y a d'irréductible, la conscience même en tant que devenir, et il tenta de ramener les associations soit à l'habitude, quand elles ont été répétées, soit, primitivement, *aux principes actifs de notre constitution, aux appétits, à la raison*, etc. Cependant ces dernières fonctions n'expliquent l'association qu'autant qu'elles l'impliquent : il n'est donc pas possible d'opérer une véritable réduction à cet égard ; ou plutôt c'est à la seule conscience, dans la plénitude de toutes ses puissances que chacune de celles-ci doit se réduire. Quant à l'habitude, on ne saurait y placer le premier principe de l'association, à moins d'admettre qu'il n'existe point d'association naturelle, ou que la nature et la pensée sont déjà des habitudes acquises, ce qui nous jetterait dans l'infini et hors de toute connais-

sance logique (1). Un autre psychologiste, D. Stewart, a soutenu tout au contraire que *le pouvoir de l'habitude peut se résoudre en faculté d'association;* mais ici je ne trouve une vue suffisamment générale ni de ce pouvoir ni de cette faculté; et c'est un exemple de plus des vices de l'empirisme grossier qui, en présence des faits complexes de l'observation, ne sait jamais comment et en quel ordre il faut conduire l'analyse et former la synthèse. Revenons à nos théories.

La conscience étant considérée comme pensée, c'est-à-dire avec le changement qui lui est inhérent, nous voyons d'abord qu'elle peut offrir autant de modes de transition qu'il y a de rapports entre une représentation donnée et les représentations possibles : chaque élément d'une catégorie amènera son corrélatif opposé (autre — même, un — multiple, point — espace, instant — temps, acte — puissance, etc.), ou son terme synthétique (partie — tout, différence — espèce, etc.), ou son contenu logique (étendue — figure, cause — effet, fin — moyen, etc.); les termes quelconques joints dans une catégorie s'amèneront de même réciproquement (les parties, les semblables, les contigus, les qualités de même ou de différente espèce, etc.); les jugements qui unissent les catégories diverses donneront

(1) M. Ravaisson a certainement pris l'*habitude* dans l'acception la plus générale de ce mot, ou l'*association des idées* dans un sens bien étroit quand il a écrit dans un beau travail que j'aurai encore occasion de citer : C'est par la loi, c'est par le principe de l'habitude que s'explique l'association des idées. » (*De l'Habitude*, p. 44.)

aussi leurs transitions (comme de l'étendue à la durée, de la durée au devenir, du devenir à la cause, etc); enfin les représentations les plus complexes pourront s'appeler les unes les autres par des rapports d'analogie ou de contrariété, alors même que les similitudes porteraient sur les caractères les plus extérieurs, comme ceux qu'établissent les mots, les conventions du langage.

Mais comment se forme une série de pensées? comment un objet se pose-t-il en rapport avec tel déterminé, lorsque d'autres rapports et d'autres objets s'ensuivraient tout aussi logiquement? L'expérience externe a souvent formé des suites que la mémoire et l'imagination ne font après que répéter; la volonté, s'il s'agit de l'homme, en a disposé d'autres qui se reproduisent spontanément : ici s'annonce l'habitude. Mais ni la volonté ni l'expérience ne renferment les instincts et les appétits; or ces fonctions enveloppent des séries de modifications de conscience, dont elles sont inséparables. Antérieurement à l'expérience acquise, à la volonté réfléchie, à l'habitude contractée, chez l'animal et chez l'homme, elles inscrivent dans la pensée la nature, les pensées naturelles. L'appétit de l'animal est, en vertu de ses fins et moyens, le principe d'une série dont la double expérience, interne et externe, déroule les termes; et il n'est pas possible de remonter plus haut sans se perdre dans les questions d'origine première. D'autre part, les sensations, les perceptions, amènent des changements de conscience, principalement en tant qu'elles posent des fins, ou les favorisent, ou les contrarient. Ainsi la loi de finalité est celle qui préside

avant tout aux séries de pensées. La raison et la volonté, quand elles paraissent et s'exercent d'une manière formelle, n'ont elles-mêmes, en fait, aucune activité, qu'elles ne se proposent un but à atteindre.

Ce résultat pouvait se prévoir, car la catégorie formée d'une synthèse de l'état et de la tendance, implique précisément le changement de la pensée avec une loi de ce changement. Les autres catégories ne donnent que des possibles, des actes arbitraires, des représentations dont l'enchaînement demeure indéterminé (habitude à part, mais la finalité est aussi un élément ordinaire de l'habitude).

Une suite de pensées donnée dans l'instinct primitif, ou dans la passion actuelle de l'animal, emprunte ses formes aux autres fonctions, sensibilité, comparaison, imagination, mémoire, telles au moins qu'elles peuvent exister pour chaque conscience. L'homme a de plus la réflexion et la volonté réfléchie. Dès-lors sa pensée peut suivre un cours logique, et se développer volontairement dans l'une quelconque des directions comprises sous les rapports généraux qui composent les catégories ou qui les relient entr'elles.

Lorsque la série n'a pas son origine immédiate dans les fonctions de la conscience, ordonnées par la passion ou par la volonté, c'est de l'habitude qu'elle résulte ; et ce cas est très ordinaire, tant pour l'homme que pour l'animal. Mais j'exposerai ailleurs la loi de l'habitude. Il suffit ici de poser en fait que la pensée se reproduit d'un mouvement spontané dans l'ordre quelconque une fois donné ou répété, primitivement dû à

l'expérience, à la passion, à la réflexion, à la volonté.

Une question peut s'élever au sujet de l'intervention de la volonté dans les séries de la pensée. La reproduction et la remémoration qui y sont en jeu (imaginations et souvenirs suscités à dessein) sont-elles jamais proprement volontaires? le sont-elles en ce sens que les objets appelés dans la conscience ne s'y trouvent déjà de quelque manière auparavant. On a souvent nié ce pouvoir de la volonté, par la raison qu'une idée absente, ne pouvant être l'objet d'aucune faculté, ne saurait non plus être évoquée par l'exercice d'aucune : ou l'on sait ce qu'on cherche et ce qu'on veut atteindre, ou on ne le sait pas : si on le sait, il est donc présent, et n'est point à chercher : si on l'ignore, on ne sait donc pas ce qu'on cherche, et, par le fait, alors, que cherche-t-on? Mais ce dilemme prouve trop : toute opération de la pensée serait impossible. Reid a cru devoir s'y rendre, il est vrai sans l'énoncer avec rigueur, et sans en comprendre la portée, mais que sert de se réduire, comme il l'a fait, à nous reconnaître une *influence sur la suite et la disposition de nos pensées?* cette influence n'est rien si elle ne se signale par la production de faits de conscience qui n'étaient pas et qui deviennent présents, je veux dire précisément de cette *suite* et de cette *disposition* mêmes, lesquelles consistent en pensées vis-à-vis de la volonté. On échappe aisément au dilemme en définissant l'absence et la présence des pensées, le savoir et le ne pas savoir qui s'y appliquent. Les pensées que la volonté appelle ou rap-

pelle sont absentes, en ce qu'elles ne sont pas dans la conscience de la manière qu'elles vont y être ; elles sont présentes confusément et virtuellement, comme la science possible et la connaissance en général, par les rapports logiques qu'elles ont avec celles qui sont actuellement et nettement données. On ne peut contester que les termes latents n'arrivent à l'actualité, tandis que la volonté s'exerce : il s'opère donc une véritable production de pensées qui d'abord n'existaient point, ou qui n'existaient pas telles, ce qui est exactement équivalent.

Je ne dirai qu'un mot ici des illusions de la pensée ; ce sont aussi celles de la production et de la mémoire, mais étendues à des suites entières de faits de conscience. Elles se rencontrent dans les songes et dans la folie, c'est-à-dire dans ces états où la réflexion et la volonté ne s'appliquent pas suffisamment à la critique des objets de la représentation.

§ V.

Suite. — La raison, les signes, le langage.

En assignant une place à part à la raison parmi les fonctions de la conscience, il ne faudrait pas croire que sa loi diffère des autres plus essentiellement que les lois de la durée ne diffèrent de celle de l'étendue, par exemple. Mais l'intervention des termes abstraits et généraux dans la représentation confère à tous les rapports, et aux fonctions qui les rassemblent, un carac-

tère que ne présentaient point la sensation, l'imagination, la mémoire, la série des pensées, quand elles n'avaient que les particuliers pour matière. Ce n'est pas que le rapport de genre puisse n'être pas donné en principe dans le jeu de tous les autres, même chez l'animal, qui certainement *distingue, unit* et *détermine* : mais l'homme seul réfléchit, et réfléchit volontairement les termes qu'il *différencie, généralise* et *définit* ; sa conscience explique ce qu'elle implique, et ainsi commencent les classifications et les conventions, fondements de l'œuvre de la science.

On a coutume d'envisager dans la raison un pouvoir qui la séparerait plus profondément de l'ensemble de la représentation, ou plutôt la poserait en contradiction avec elle : c'est en un mot la puissance de l'absolu. Avec la raison ainsi entendue, la conscience n'arrive pas à son apogée mais à sa ruine. Ceci est prouvé logiquement, prouvé historiquement aussi par l'étude des doctrines.

Kant a maintenu cette séparation, au moment même où sa critique la renversait. La raison est selon lui une faculté de poser au-delà des *concepts de l'entendement*, des *idées* qui en dépassent les bornes. L'*idée* est la *conception de la généralité absolue ou inconditionnelle* ; et la raison cherche la *condition inconditionnelle* des phénomènes dans chacun de ces trois ordres : *Dieu*, le *Monde* et l'*Ame*. Kant démontre que ces objets ne sauraient être atteints, bien plus, que leurs idées sont incompatibles avec les fonctions de l'entendement, appliquées à l'expérience possible ; et il n'en maintient

pas moins la poursuite, comme légitimée par la faculté indéfinie de formes des chaînes de conditions, et de s'élever de principe en principe. Cependant comment la raison ne se tournerait-elle pas contre elle-même, en même temps qu'elle procède contre l'entendement? Les termes dont elle parcourt la série ne s'établissent que par la catégorie de relation, dont la détermination est la forme synthétique; tout s'efface donc de la conscience, du même coup que les conditions quelconques sous lesquelles tout s'y pose. La condition inconditionnelle est un pur indéterminé, et l'indéterminé ne saurait déterminer quelque chose pour nous. L'abstraction appartient sans doute à la raison, mais il n'est pas pour cela raisonnable de feindre que les termes abstraits soient quelque chose à part des rapports sous lesquels ils se sont présentés, et grâce auquels on a pu précisément les abstraire. Plusieurs de ces termes, comme l'un, le simple, n'ont de sens qu'avec leurs corrélatifs; d'autres, l'infini, l'absolu, se forment par la négation des synthèses de détermination, de relation; si on prend ces valeurs abstraites pour des formes de la réalité affirmée, qu'on ne manque pas d'ériger aussitôt en substances, les antinomies se présentent, la science est impossible. (Vr le *Premier essai*, § XVII, XXI, XIII, XIV, etc., et *Appendice* X.)

Cette même erreur, ou plutôt ce vertige, est au bout des analyses du plus savant philosophe de l'antiquité, dans sa psychologie, dans sa physique, dans sa métaphysique. La doctrine de l'absolu, moteur immobile, intellect pur, devint la religion des esprits, quelques

siècles après Aristote. Descartes et les autres novateurs la respectèrent sur le point capital, et Kant ne s'en est pas affranchi. On ne saurait la présenter d'une façon plus radicale et en termes plus nets que ne fit l'auteur de la *Métaphysique*, lorsque, bien loin par-dessus l'entendement vulgaire, il entreprit de placer, à l'extrémité du monde des phénomènes, *l'acte pur de l'intelligence pure*, l'esprit dégagé de toute condition sensible et même de tout objet autre que lui-même. *la pensée de la pensée*, sans multiplicité, sans composition ni changement d'aucune sorte. Quelle réfutation ne resterait au-dessous de la simple exposition de cette prodigieuse chimère! un miroir sans matière ni forme qui se réfléchit lui-même! L'opposition de cette conscience absolue à la conscience que nous connaissons n'est pourtant que la formule ontologique de celle qu'on voudrait établir entre la raison et l'entendement.

Venons à l'analyse de la raison conforme aux catégories. Il s'agit donc de cette fonction que nous avons souvent supposée dans les pages précédentes et qui consiste dans l'application réfléchie de la catégorie de qualité aux représentés de la conscience. La réflexion rapporte l'attribut distinctement et sciemment comme tel à son sujet. Par cette relation, celui-ci est différencié, généralisé, spécifié. De là deux faits concomitants chez l'homme : l'un, l'établissement des espèces, la *spécification*, l'autre que je nommerai la *signification*. Mais le premier est logiquement antérieur au second, lorsque le signe s'applique à l'espèce et non pas seulement à l'individu.

J'ai décrit ailleurs le passage de la distinction à l'abstraction, de l'identification à la généralisation, et montré comment s'opère la détermination spécifique. (*Premier essai*, § XXXIII). Il me reste à parler des signes, au moyen desquels les objets de ces fonctions se fixent et s'enchaînent pour la conscience.

La signification est l'attribution faite à chaque terme défini d'un certain objet sensible correspondant, destiné à occuper l'imagination et la mémoire, ou, s'il se peut, la sensation directement, tandis que la raison pose le terme même. Cet objet est le *signe* de la pensée. Dans les communications entre les hommes, le signe s'adresse à la sensation; et la pensée à laquelle il est affecté frappe aussitôt la conscience. Une association très étroite s'établit entre la pensée déterminée et son signe constant. Dès-lors l'homme qui pense en réfléchissant suit une série de signes combinés qui soutiennent ses pensées, en représentent les rapports et les changements, et le placent vis-à-vis de lui-même dans l'état où il serait avec un interlocuteur. Dès-lors aussi les termes que la conscience aborde successivement semblent ne pouvoir subsister ou persister qu'avec l'appui de leurs signes : et, en effet, quand la signification vient à défaillir, tout se trouble ; non que la pensée actuelle manque par là de vivacité ou de profondeur, quand son objet est simple ; mais la comparaison et la réflexion des complexes n'ayant plus de base dans l'imagination et pour la mémoire, les distincts retombent à chaque instant dans la confusion.

On voit que le pouvoir des signes est celui d'unir les fonctions diverses de la conscience : et si le jeu de la raison en réclame l'emploi, c'est que cette fonction ne se développe point sans intéresser les autres.

Le signe est à la fois un objet de la sensibilité ou de l'imagination, et une espèce : c'est-à-dire que la raison, à peine posé, l'envisage comme exprimant tous les particuliers d'une classe, et compris lui-même sous une signification plus étendue qui est celle du genre. Des signes propres et rien que propres ne seraient de rien à la conscience, ne permettraient seulement pas les premiers linéaments du langage et n'auraient plus de raison d'être. Dès que le signe exprime l'espèce, il a la valeur d'un terme général et abstrait. A ce titre, il s'introduit dans toutes les catégories. Les lois de nombre, d'étendue, de durée, de changement, etc., tous les phénomènes de quelque généralité, les êtres et leurs rapports, sont représentés par des signes spéciaux, dont la combinaison doit correspondre à celle des espèces elles-mêmes, au moyen d'un système convenable. Ainsi se produisent le langage et l'écriture, premiers instruments des sciences.

Deux sortes de qualités sensibles s'offraient pour être des signes, et toutes deux, presque également utiles, ont été employées : les sons et les figures. Les sensations de l'odorat et du goût ne possèdent pas un assez grand nombre de variétés suffisamment distinctes, et faciles à produire et à reproduire à volonté. Le toucher seul supplée jusqu'à un certain point la vue, et c'est en s'appliquant aux mêmes objets qu'elle, aux formes de

l'étendue. Les pressions et les chocs ont servi, dans quelques cas rares, pour communiquer avec des aveugles-sourds-muets de naissance. Mais on comprend que si un ordre quelconque de qualités sensibles, dépendantes de la volonté, peut servir de base à un système de signes, d'une autre part, la difficulté du premier établissement serait d'autant plus grande que, demandant plus d'art, ce système impliquerait déjà l'emploi des signes pour se constituer, et cela entre des êtres qu'on supposerait n'en avoir pas encore de convenus. L'existence d'une sensibilité délicate et variée, jointe à une imagination propre à en rappeler les objets, est donc chose essentielle aux développements de la raison.

Un système de signes, fondé sur certaines suites de sons, est la parole ; un système fondé sur des suites de figures est l'écriture. L'homme produit à volonté les unes et les autres ; il peut donc les employer également à l'expression de ses pensées pour l'imagination et les sens, vis-à-vis d'autrui, vis-à-vis de soi-même. L'une des méthodes paraît d'abord plus essentielle à l'humanité, mais l'autre l'est davantage à la civilisation.

Selon ces définitions générales, la mimique, ou langage du geste, est une écriture, quoique fugitive, surtout si les signes figurés par le mouvement du corps (de la main, par exemple) sont constants, précis, et plus artificiels et abstraits que naturels et imitatifs ou même allégoriques. Les sourds-muets se servent ainsi d'une écriture gesticulée ; et il faut se rappeler que les mots tracés sur un tableau, ensuite par leurs doigts,

lettre par lettre, dans l'espace, sont pour eux les signes abstraits des choses, nullement les signes des sons qu'ils ne sauraient connaître.

De même, le chant serait une véritable parole, encore qu'obtenu sur un instrument étranger au corps humain, et par des exécutants qui n'auraient que l'ouïe, sans l'usage de la voix. Il se prêterait sans peine à la signification de la pensée, des séries de notes musicales sur différents tons formant des mots et des classes de mots.

Mais ce que la voix a de remarquable, et que certains animaux présentent seuls, c'est que, sans mesure ni rythme, sans différences tirées du degré d'élévation ou de gravité des sons, ou de leur intensité, ou de leur timbre, quoique certains de ces caractères se trouvent aussi dans les langues parlées, elle admet des variétés, les unes de *voix* proprement dite, les autres d'*articulation*, dont le nombre des combinaisons simples surpasse tout ce que pourra jamais réclamer un système de signes, quelque développé qu'on l'imagine. Cet instrument si varié, si abondant, toujours à portée, facile à manier, facile à imiter, agréable aux sens, et qui déjà, avant toutes conventions, exprimait plus d'un sentiment naturel, a dû se présenter immédiatement à la puissance significatrice de l'homme. Il est certes probable que le geste, accompagnant la voix, facilita l'établissement des premières conventions sur la valeur des signes oraux : mais la mimographie, par elle-même, se serait mal prêtée à revêtir un caractère abstrait; elle aurait difficilement dépassé l'expression des sentiments

et des besoins individuels et présents. Si des sourds-muets, vivant en société isolée des autres hommes, parvenaient à organiser de véritables communications intellectuelles, ce serait sans doute en commençant par l'usage des tracés symboliques ; et l'écriture du geste, j'entends avec une valeur véritable de généralisation, pourrait suivre chez eux l'écriture proprement dite, plutôt qu'elle ne la précéderait. On observe quelque chose de cela dans les conversations de ces lettrés de la Chine, qui figurent rapidement en l'air, du bout du doigt, les caractères dont ils ont besoin pour corriger, à l'aide du rappel de leurs signes écrits, l'insuffisance de leurs signes parlés.

Autant la voix et la parole ont d'importance pour les communications premières, à l'origine des sociétés, à celle de la vie de chacun de nous, et dans nos rapports journaliers ; autant l'emporte l'écriture des tracés, quand il s'agit de la conservation et de la tradition prolongée de la pensée et de la formation d'un savoir régulier. La civilisation ne commence qu'avec l'écriture. Mais ici nous devons distinguer deux ordres de tracés : le mode direct et le mode alphabétique.

L'écriture établie en rapport direct avec la pensée (sans l'intermédiaire des sons) exprime les objets par des symboles ou par de simples imitations, selon leur nature ; elle tourne en allégories les relations qu'elle ne peut aborder autrement ; et il ne paraît pas possible qu'elle forme de prime abord un système purement conventionnel et abstrait. Mais il peut arriver que les caractères et leurs groupes divers soient et demeurent

hiératiques, c'est-à-dire fixes, et bornés à l'expression d'un ordre de conceptions à peu près immobile ; et c'est probablement le cas de l'ancienne Égypte ; ou qu'ils deviennent plus abstraits par l'usage, multiplient leurs groupes et s'étendent peu à peu à la signification des pensées quelconques, si variables et complexes qu'elles soient. Ce développement s'est produit en Chine et dans les proportions les plus vastes, sans que pour celà il s'y soit établi un lien de correspondance autre qu'extérieure entre la langue écrite et la langue parlée : celle-ci est restée pauvre, équivoque, resserrée, tandis que l'autre s'élevait à une richesse inouïe malheureusement embarrassante à cause du vice originel de sa méthode.

Ce système d'écriture a présidé partout aux origines de la civilisation, et conduit les premiers pas de la science. Mais partout il a eu cet effet inévitable de créer, en même temps que deux instruments de communication, deux nations en une, le peuple et les lettrés. D'ailleurs, quelque perfectionnement que reçoive le symbolisme primitif, il maintient une certaine immobilité du savoir, en formant et consacrant l'étroite union de la philosophie et de la morale avec les études lexicographiques ordinairement regardées comme invariables.

La méthode alphabétique, qui nous semble aujourd'hui si naturelle, fut une véritable découverte, et très difficile à faire ; elle réduisit à l'unité les instruments de la pensée. Le but était de fixer la parole par l'écriture en subordonnant l'écriture à la parole ; le moyen

fut l'analyse des éléments de la voix, après quoi il devenait aisé de traduire les signes oraux par des signes écrits limités à un petit nombre. On ne sait si l'inventeur crut mettre fin aux écritures symboliques, ou s'il ne songea qu'à travailler dans une sphère inférieure en offrant un procédé pour faciliter les relations populaires ou commerciales; mais, quoi qu'il en soit, l'alphabet eut toute la valeur d'une révolution sociale pour les peuples qui l'adoptèrent; l'écriture se trouva vulgarisée, comme les écrits devaient l'être par l'imprimerie après plusieurs milliers d'années; l'étoile des théocraties pâlit; la civilisation grecque fut possible : et ce fut la Grèce même qui mit le sceau à l'invention phénicienne en poussant jusqu'aux lettres (consonnes et voyelles) la décomposition vocale qui s'était arrêtée aux syllabes. Cette analyse, quoique fort imparfaite eut des effets considérables. Nous sommes loin d'en posséder une meilleure.

Il est vrai que, dès ce moment, la langue des sciences, exposée aux variations et à tous les hasards de la parole, eut part aux anomalies de celle-ci, la suivit dans ses désordres, et avant tout reçut et conserva l'empreinte de ses vices originaires. La possibilité d'un système vraiment logique des signes de la pensée put paraître avoir reculé.

Il y a plus de déclamation que de profondeur dans tout ce qui a été dit et répété sur la dépendance où la pensée serait d'une parole préexistante, et sur l'impuissance où se trouverait l'homme de parler autrement

que par tradition. Et d'abord ce n'est pas tant la parole qu'un système quelconque de signes qui est nécessaire pour penser, et la pensée, à son tour, n'est pas moins indispensable pour l'invention des signes, ou seulement pour leur intelligence. On résout aisément cette contradiction en distinguant entre la pensée implicite et confuse et la pensée claire, développée, expliquée. L'existence de la pensée à l'état confus dans la conscience est incontestable : chacun peut s'en assurer en portant son attention sur ce quelque chose qui est en lui avant qu'il ne parle, et dont il voudrait réussir à rendre un compte exact. Cela posé, les signes et la pensée se trouvant simultanément en puissance chez l'homme vis-à-vis de l'homme, celle-ci déterminable et signifiable, ceux-là d'abord naturels, ensuite artificiels et arbitrairement éligibles, les deux pouvoirs se développent en acte, graduellement, l'un portant l'autre et l'aidant.

Au reste, on énumérera sans peine les conditions nécessaires de l'établissement d'un système de signes pour servir aux communications des hommes. Je trouve:

1° L'existence des sens, au défaut desquels il ne serait possible ni de produire le signe ni de le percevoir ; d'un côté donc, le mouvement ou la voix, de l'autre, la vüe ou l'ouïe ;

2° L'imitation, à la fois comme disposition organique et comme penchant de la conscience ;

3° La signification, c'est-à-dire cette pensée de reproduire en manière de signes les qualités sensibles

naturellement jointes à nos affections ou aux choses, et l'abstraction par laquelle un signe devient générique, et enfin la volonté, qui permet les conventions proprement dites, et substitue les signes arbitraires aux signes naturels.

Ces conditions, elles-mêmes analysées, se trouveraient impliquer toutes les catégories et toutes les fonctions de la conscience. Elles sont nécessaires pour l'institution de la parole, et elles sont suffisantes aussi : suffisantes pour l'inventer et l'organiser pas à pas, comme pour la recevoir transmise. Tout se développe ensemble. Il est absurde de séparer certaines des données premières qui composent l'homme, et de se demander comment les unes pourraient provenir des autres. Plus les signes sont indispensables à la raison, plus il est clair que la raison n'a pas dû exister sans la signification. Supprimons cette dernière puissance, et l'homme qui reste n'est pas plus capable d'apprendre à parler par enseignement que par invention.

D'ailleurs, nous avons vu que si la parole s'est établie à l'origine, et de préférence à toute autre espèce de signes, ce n'est pas qu'elle ne pût être suppléée logiquement ; mais sa facilité relative et les conditions organiques humaines lui donnaient des avantages très grands, et peut-être, en fait, nécessaires.

Il existe une preuve historique de l'invention des langues. Entre les variétés qu'elles présentent, il y en a deux dont la diversité est radicale. On pouvait suivre, en effet, deux modes d'expression des rapports par les mots, ceux-ci devant désigner, soit des sujets, soit des

attributs, actes ou états de ces sujets; et on n'en pouvait suivre que deux : ou les mots eux-mêmes prenaient différentes formes vocales, par voie d'inflexion ou de groupement, pour affecter ces relations, ou ils restaient invariables, et alors leurs rôles n'étaient déterminés que par la loi de leurs positions respectives. La première méthode réunit les langues à flexions et les langues dites agglutinantes; la seconde appartient à la tradition chinoise. Or on trouvera en y réfléchissant, que le choix entre ces deux systèmes est inhérent aux premiers pas et aux conventions les plus élémentaires de la parole; il n'est pas possible d'imaginer qu'on ait parlé sans en adopter un, et ils sont tellement tranchés que ce n'est que fort arbitrairement qu'on supposerait un passage de l'un à l'autre chez certains peuples : des révolutions spontanées de la grammaire traditionnelle, surtout graves et radicales à ce point, sont contraires aux faits constamment observés. Il n'est donc guère permis de douter que la parole n'ait été constituée par l'homme, au moins deux fois, avec une indépendance entière.

Il faut distinguer dans les premiers signes convenus du langage (comme de l'écriture d'ailleurs) l'image ou symbole naturel de la chose signifiée, et la convention elle-même qui seule, une fois réfléchie, peut constituer les éléments logiques d'une langue. Le symbolisme a d'abord fait les frais de l'invention. On a dû choisir, parmi les sons vocaux et articulés, ceux que produisait l'imitation instinctive de certains bruits liés

aux objets de la pensée, ou que suggérait les premiers quelque lointaine analogie : il est certain, en effet, que les assimilations les plus vagues entre des choses de genre très différent s'emparent de l'imagination, et d'autant plus que la raison est moins cultivée ; on croit reconnaître aux sons des caractères semblables à ceux qu'on prête aux autres sensations, force, douceur, mollesse, aspérité, grandeur, petitesse, profondeur, rapidité, lenteur, éclat, obscurité et beaucoup d'autres; ces mêmes caractères s'appliquent aux objets de la conscience, quoique non sensibles, et à ses états propres, à l'intelligence, à la passion, à la volonté; d'ailleurs on ne se pique pas d'exactitude, et c'est par la poésie que l'homme commence. Ainsi des choses quelconques ont pu être qualifiées au moyen des sons, et, par suite, rappelées et désignées. Le symbole du geste venait en aide à celui de la parole jusqu'à ce que la répétition et l'habitude établissent des conventions.

Les mots portés à ce premier vocabulaire étaient des noms de sujets représentés par leurs attributs (et comment en trouver d'autres, même pour les personnes?) ou des noms d'attributs considérés comme tels, lorsque leur séparation d'avec le sujet s'offrait naturellement, ou enfin, des noms d'attributs actifs ou d'états de ce même sujet. Ces noms, noms véritables malgré les distinctions introduites par les grammairiens, étaient donc le substantif, l'adjectif et la forme indéfinie du verbe attributif. Mais, outre le sujet et l'attribut, la proposition implique un troisième élément, la thèse de leur rapport. Ce moyen terme, ou copule, toujours et nécessai-

rement présent à la pensée, a été probablement sous-entendu à l'origine et compris sous l'énoncé de l'attribut ou sous celui du sujet. L'analyse seule devait le séparer et lui donner une place distincte dans le jugement, dont il unit constamment les termes variables. De là des propositions suffisamment claires quoique très condensées, dans lesquelles le terme copulatif *est* intervint ensuite, soit explicitement, soit confondu quelquefois avec le développement du verbe dans les langues à flexion, qui donnent en outre une désinence au nom. A l'égard du verbe *être*, non plus comme copule, mais avec la valeur d'existence en général, il est tout simple que la copule ait servi d'attribut aux sujets auxquels on n'en rapportait pas de définis, mais que l'on se bornait à poser actuellement. Le verbe dit *substantif* n'est autre chose que le verbe attributif indéterminé, et n'a rien de commun avec la doctrine de la substance. Aussi les Chinois qui omettent fréquemment le signe de l'*être*, le remplacent d'autres fois par les signes de l'*avoir* et du *faire*. Nous avons nous-mêmes quelques formes analogues.

La question de savoir lesquels d'entre les noms furent établis les premiers est une question vaine : un sujet, un attribut ou verbe attributif, la copule exprimée ou impliquée, sont des parties intégrantes de la proposition; or, les hommes n'ont pu ni parler sans juger, ni se servir de noms quelconques sans chercher à parler et sans y réussir de quelque manière ; ils ont donc nécessairement nommé l'attribut et le sujet aussitôt qu'ils les ont rapportés l'un à l'autre par la parole, et ils ont

tique. Au fond les deux procédés rentrent dans un genre commun, car il ne peut exister d'autre moyen radical que celui de la juxtaposition. La pensée ne s'énonce pas, ne se traduit pas à la rigueur par des mots ; on doit la suppléer, la deviner sur des signes convenus. Le sanscrit et ses branches collatérales ou dérivées parlent comme le chinois, avec cette différence qu'ils introduisent la modification dans le mot plutôt que dans la phrase (ou en même temps, ne parvenant pas à se passer tout à fait de particules). Cette marche peut faire illusion : elle simule une sorte d'*organisme* et de *vie des mots*, que l'on croit analogue à la formation de la pensée; mais il n'en est rien, et l'intussusception, pas plus que la simple addition ne va au-delà du rapprochement brut des signes distincts affectés aux éléments distincts de la pensée.

Quoiqu'il en soit, il suffit d'avoir compris comment une langue peut se former progressivement et se compléter, dans le système monosyllabique, pour que le même phénomène s'explique dans le système incorporant ou dans le système des flexions. Il faut seulement supposer de plus une sorte de constructivité poétique, sous l'influence de laquelle, au lieu de ranger les mots dans un ordre fixe à mesure qu'il les ajoute, un peuple les modifie les uns par les autres, les *compose* afin d'en exprimer les rapports, et peut dès-lors se permettre toutes les *inversions*. C'est ainsi que paraissent les déclinaisons, les conjugaisons, les cas, les temps, les modes, les voix, les régimes divers, non toutefois sans variétés, ni exceptions, ni anomalies. C'est encore ainsi

que s'établissent les *parties du discours*, dont la classification est fort arbitraire.

Un vocabulaire grossier, fait de symboles naturels, complété par le geste, improvisé d'un côté, deviné de l'autre, tel fut sans doute le langage au commencement. On se bornait pour toute grammaire à jeter en avant dans un ordre quelconque les signes que la pensée devait unir. L'usage et l'habitude fixèrent des mots et les assujétirent à des lois de succession ou de groupement à peu près invariables. Au moment où une grammaire se constitue ainsi, quelque peu réfléchie que soit la marche par laquelle on y parvient, les mots deviennent plus franchement génériques, plus propres à l'expression des relations ; leur valeur symbolique s'efface à mesure qu'ils s'étendent ou se précisent ; enfin, les plus abstraits se dégagent et acquièrent une importance croissante : tels les particules, les pronoms démonstratifs et relatifs, les articles. La parole, due à l'instinct de la raison, tend à devenir la raison même, et une langue qui semblait le produit de l'inspiration a presque les effets qu'on aurait attendus d'une convention formelle entre les hommes.

Ici et dans ce qui suit, j'entends par symbole le symbole primitif et naturel, et je l'oppose au signe de pure convention. En ce sens, l'algèbre est la moins symbolique des langues, bien que, dans une acception toute autre, on ait pu la nommer très justement une véritable *symbolique*. Les symboles mathématiques expriment des rapports définis et abstraits, et ne sont pas fondés sur

l'imitation ou sur de vagues analogies, sur la personnification universelle, sur les mythes.

Plus les langues s'éloignent de leur origine, plus elles perdent de leur poésie, si toutefois la poésie est dans l'image ; mais aussi plus elles gagnent en logique. Cet affaiblissement du symbole est grand, dans ces idiomes dérivés, mêlés, altérés et tourmentés de mille manières, où la conscience vulgaire de la composition et de la valeur étymologique des mots est perdue, où, par conséquent, le signe est purement habituel, et comme conventionnel. Ces mêmes idiomes ont une syntaxe assez analytique, parce que la forme du mot n'y marquant plus suffisamment les rapports grammaticaux, on doit recourir à l'emploi de particules qui les expriment, et en même temps se soumettre à une loi de position. Cependant les vices du symbolisme primitif s'y remarquent encore. Le principal, si ce n'est l'unique, est la nécessité de personnifier les noms de choses, d'attribuer passion et volonté à tous les sujets du discours. De là cette règle des *genres*, qui nous oblige à distinguer par le sexe des objets qui n'en ont point, usage parfaitement ridicule aujourd'hui, et que l'empire de l'habitude nous rend seul supportable, dans toutes nos langues (l'anglais seul excepté). A ces défauts dont l'importance surpasse tout ce qu'on pourrait croire d'abord, il faut joindre ceux qui proviennent des caprices de toutes sortes qui ont gouverné la formation et l'altération successive du parler et de l'écrire : c'est le désordre d'une maison en ruines dont les parties ont été abandonnées, relevées ou réparées au hasard ; on n'y voit que distinctions arbitraires ou con-

fusions choquantes; ici la surabondance, ailleurs la pénurie des formes et des mots; la flexion conservée quelquefois bien qu'inutile, d'autres fois supprimée et non remplacée; les accords en nombre et genre, qui sont une superfétation; les modes des verbes, qui font double emploi avec les particules exprimant les mêmes conditions; les exposants de rapports, dont le sens n'est jamais propre, en sorte que les prépositions se croisent, et que chacune d'elles s'applique à une foule de relations différentes; une même racine tournée, tantôt en manière de verbe, tantôt d'attribut, tantôt de sujet, non pas à volonté, selon la logique, mais exclusivement comme l'usage le veut; enfin, peu de règles dont on puisse rendre compte, presque point que les exceptions ne démentent. Le pédantisme des grammairiens a déclaré lois cette anarchie, et il est reçu que les absurdités les plus palpables ont des raisons profondes, qu'à force de subtilité l'on découvre. Comment une philosophie vraiment organisée s'accommodera-t-elle d'un pareil instrument? et comment la logique prévaudra-t-elle sans que le langage se modifie profondément? La philosophie est la raison, et la langue devrait être la philosophie.

Et cependant tel de ces jargons, qu'on me passe le mot, car je juge de très haut en idée, a été si longtemps travaillé et précieusement cultivé, d'abord manié par un peuple vif et de bon sens, puis fixé par des écrivains de génie, à tendances très rationnelles, que les noms et les formes y ont acquis une précision, une détermination rares : chaque assemblage de mots, chaque tour-

nure, les modifications les plus légères ont reçu force de loi pour exprimer les nuances de la pensée. Ainsi l'usage a suppléé à la logique en prescrivant contre elle; le désordre est devenu classification, et la pauvreté richesse. Il est beau sans doute de se faire avec de grands défauts de grandes qualités. Une langue dérivée, et de si loin, et à travers tant de révolutions, ne pouvait trouver mieux. Mais il est déplorable qu'un si bel instrument soit si difficile à manier, et n'admette aucune règle fixe ; que l'esprit le plus rigoureux s'en serve le plus incorrectement s'il n'est averti pour chaque rencontre, et longuement, exercé, et qu'enfin l'instruction générale, sérieuse mais nécessairement limitée, qu'on peut espérer de donner un jour aux hommes de toute condition, soit manifestement insuffisante pour les initier aux beautés d'une littérature de cette espèce. Là sera quelque jour a condamnation de la grammaire française.

Le remède aux vices des langues demanderait, quel qu'il fût, une action prolongée. Les réformes brusques et de parti-pris ne sont pas possibles, quand il s'agit de la chose de tous, et dont tous usent toujours et librement : jamais ces trois conditions ne se trouveront réunies quelque part : une exacte connaissance des changements à introduire, une ferme volonté d'en exécuter de suffisamment radicaux, un plein pouvoir de les imposer d'une manière efficace. D'un autre côté la spontanéité, en pareille matière, exige des siècles pour se déployer, et ses effets sont très bornés quand c'est contre l'habitude et les traditions littéraires qu'ils doivent se produire.

Enfin, pour pousser la supposition à l'extrême limite, voudra-t-on jamais, peut-on même raisonnablement imaginer que la chaîne de transmission du langage se rompe, que toutes les littératures deviennent mortes, que les langues mythiques et poétiques disparaissent, que le langage familier se tourne au scientifique, et qu'une même parole, logique, rationnelle, imperturbablement fixe, établisse son empire d'un pôle à l'autre sur des hommes et des peuples jetés dans un moule invariable ?

L'humanité semble s'acheminer vers l'unité de langue, entre certaines limites, et dans ce sens où l'on peut dire déjà que les langues romanes, et l'anglais même avec elles, en offrent un premier degré, et tendent vers un second. Au point de vue d'un homme de l'Orient, ce ne sont là que de simples dialectes de l'Europe occidentale. L'unité future, ainsi entendue, serait étroitement liée au fait de l'extension croissante des communications entre toutes les nations du globe, et à la prépondérance de quelques-unes. Il se pourrait encore qu'un dialecte obtînt l'universalité à la longue. Mais cette langue universelle, de formation fatale, non réfléchie, spontanée, non volontaire, serait toujours une langue poétique et ne serait pas la langue philosophique. Tout au plus est-il permis d'espérer que, se constituant sous l'influence du progrès de la pensée publique en tous genres, elle arriverait naturellement à se simplifier et à se régulariser jusqu'à un certain point : et il y aurait à cela des obstacles.

Quoiqu'il en soit, je conclus : 1° qu'il n'est ni dési-

rable ni possible de substituer aux langues naturelle et mythiques une langue artificielle et rationnelle créé de toutes pièces ; 2° que la marche des choses ne résou que lentement le problème de la langue universelle, e ne résout point celui de la langue philosophique. De l cette double conséquence : Si une langue philosophiqu universelle est possible dès à présent, l'humanité n devra cet instrument de la raison qu'à un acte forme de la raison, à la réflexion, à la volonté ; et cette langu ne doit pas remplacer les idiomes poétiques vulgaires qui servent et serviront aux relations privées de famille de commune, de nation ; à l'expression littéraire de l pensée, à la conversation familière, aux beaux-arts c'est assez, si, se plaçant à côté des autres, plus simpl et positive qu'aucune, plus souvent écrite que parlée enseignée dès l'enfance à tous les hommes et chez tou les peuples, elle devient à la fois le moyen des commu nications générales et scientifiques, la mesure commun des idées, et pour ainsi dire l'étalon des signes de l raison, la norme de toute pensée correcte.

Une langue de cette espèce, comme philosophique est nécessaire pour la constitution des bases de l science première et générale ; comme universelle, pou les relations internationales de travail ou d'intérêt. J'entends par ces bases de la science, non point un doctrine, car une langue doit être impartiale et se prê ter à l'expression des combinaisons quelconques d jugement, mais une logique, une classification de idées grammaticales et des formes du savoir. Le jou

où ce système des connaissances formelles existera et sera reconnu, on cessera de parler sans se comprendre, et de se perdre dans les disputes de mots ; le déraisonnement deviendra difficile, et l'énoncé jugera la pensée : le mythe de Babel ne sera plus que de l'histoire.

Mais cette langue si nécessaire est-elle possible? et peut-elle s'élever d'un bond à la perfection? La possibilité de l'invention d'une langue n'est pas douteuse, s'il est vrai que la parole est un produit de la raison ; car alors pourquoi l'homme n'instituerait-il pas librement et régulièrement un de ces systèmes de signes que sa spontanéité a su produire, au hasard des symboles et des rapprochements les premiers venus? L'histoire de l'écriture nous offre même des productions plus réfléchies, plus savantes, qu'on se ferait aujourd'hui un jeu de dépasser. Quant à la perfection, il faut y viser et ne point l'espérer. Une question plus sérieuse est celle-ci : peut-on prétendre obtenir du premier coup un système suffisant, en théorie comme pour la pratique, et qui se donnerait pour accompli? ou la langue philosophique doit-elle s'organiser pour le progrès, et rester en quelque sorte ouverte? Ici, distinguons entre ces deux parties essentielles d'une langue : la grammaire, le vocabulaire ; la loi de composition et de syntaxe des mots, les radicaux ou signes primitifs des objets et des pensées simples.

A l'égard de la grammaire, on établira quand on voudra, plus ou moins heureusement, mais sans obstacle majeur, une série de signes fixes, en petit nombre, tirés des catégories dont nul ne contestera la valeur gram-

maticale, relation, personnalité, finalité, causalité, etc., et qui simples ou combinés, adaptés aux racines, en détermineront la signification, en formeront les dérivés et en arrêteront les rapports dans la phrase. On s'attachera pour y parvenir, soit au système des flexions, soit à la loi de position des Chinois, dont il serait facile d'étendre le principe et d'éviter les équivoques, surtout par écrit : le dernier procédé serait préférable en effet pour les tracés, comme l'autre pour une langue parlée, et la raison philosophique en est sensible. La grammaire que l'on pourra construire ainsi, d'une manière ou d'une autre, sera la première digne de ce nom, une vraie science, tirée de la logique, simple, rigoureuse et sans exceptions, enfin aux règles si constantes et si claires qu'elle puisse entrer dans l'enseignement primaire, où les langues néolatines ne sauraient être présentées *par principes* comme on le prétend, à moins de n'y être pas comprises ou de fatiguer et de fausser le jugement des élèves. Le langage aurait alors son étalon normal dans le monde entier, comme les mesures ont déjà le système métrique. Il est d'ailleurs indispensable que la langue philosophique soit à la portée de tous, afin que tous possèdent l'instrument des sciences et de la communication universelle, qui, entre les mains de quelques-uns, pourrait n'être plus un jour que l'instrument de leur domination.

La question du vocabulaire est plus difficile, quoique simplifiée par l'établissement d'une bonne grammaire. Après qu'on a retranché de la langue le nombre immense des mots composés ou dérivés qui y entrent

ou peuvent y entrer, et dont la formation dépend des lois grammaticales, avec des racines données, il reste ces racines elles-mêmes, qu'il faut créer ou prendre quelque part : le nombre en est assez considérable encore. On pourrait se proposer de le réduire, au moyen du classement rigoureux de tous les éléments de la connaissance en tous genres, et de leur subordination aux catégories. Les mêmes signes, très bornés, qui suffisent à l'institution d'une grammaire, donneraient alors, en se combinant, une partie du vocabulaire; et ceux des objets qui proviennent de l'expérience pure y entreraient à leur place avec les systèmes de classification propres aux sciences particulières auxquelles ils ressortissent. Les premiers philosophes qui ont abordé l'idée de la langue philosophique, Descartes et Leibniz, l'ont ainsi conçue dans le fond, sans aucun doute. C'était beau, c'était parfait, et l'enthousiasme de ces rénovateurs de la pensée allait sans hésiter aux dernières limites, et les croyait presque atteintes. Mais ce plan, quoique le seul rationnel, suppose les sciences définitivement organisées, et la science des principes de la connaissance arrêtée et reconnue sans contestation. Il y faut donc renoncer.

Puisqu'une classification empirique est seule possible, la plus empirique sera la meilleure, car il ne serait pas juste de la fonder sur une doctrine, et d'imposer des opinions en proposant une langue; d'ailleurs on se condamnerait d'avance à ne point réussir. C'est donc par la simplicité, et j'oserai dire par la grossièreté des divisions qu'on devra juger de leur mérite, pourvu

qu'elles soient complètes toutefois. On pourrait aller plus loin, et se contenter de l'énumération sans classement de ceux des éléments d'une langue vivante et cultivée qu'on jugerait ne pouvoir être ni suppléés par d'autres, ni formés par voie de composition et selon les lois grammaticales : il n'y aurait alors de place distincte et de coordination établie que pour les termes exprimant des catégories, ou des idées qui en dépendent immédiatement ; ces termes sont indispensables pour la grammaire et fondent le système de la langue.

Si l'on s'arrêtait à ce dernier procédé, le vocabulaire consisterait en une série de racines, aussi monosyllabiques que possible, empruntées à quelqu'une des langues les plus répandues, soit à l'anglais, soit au fond commun des langues romanes ; et ce vocabulaire serait fort court. La précision et la régularité des lois de formation et de dérivation des mots rendrait l'immense dictionnaire des mots composés presque superflu, si ce n'est à l'égard des dénominations techniques des sciences ou des arts, qui réclament souvent un éclaircissement plus étendu que celui qui résulte du nom même.

Si au contraire on voulait s'appuyer sur une classification, quoique empirique, on aurait tout avantage à ne se rattacher, pour la détermination des racines, à aucune des langues connues, mais plutôt à établir des séries de monosyllabes arbitraires. La mémoire serait aidée par une lettre commune affectée à tous les mots qui feraient partie du même tableau partiel dans le tableau général des classes, et il est facile de voir que la sim-

plification méthodique ne se bornerait pas là. Mais cette marche aurait le grave inconvénient de simuler la science accomplie, et de traiter un vocabulaire empirique avec la méthode qui conviendrait à la classification rigoureuse et définitive des connaissances.

Dans tous les cas, l'économie de la langue universelle devrait être entendue de telle sorte que, lorsqu'une science serait regardée comme vraiment organisée, c'est-à-dire posséderait sa classification propre, et y persisterait, la série des objets qui en font partie prît place dans le vocabulaire, et substituât ses signes systématiques et rationnels aux racines arbitraires et sans ordre qui en auraient tenu lieu. Certaines sciences pourraient même composer dès à présent leurs fragments de la langue universelle. Celle-ci, constituée définitivement quant à sa forme, qui est la grammaire, et provisoirement pour sa matière et son contenu, qui est celui du vocabulaire, ne se fermerait point qu'elle n'enfermât en elle en quelque façon l'esprit et la nature accomplis, réglés et signifiés sans retour. C'est dire qu'elle demeurerait ouverte à tous les progrès.

Ces hypothèses, tout aventurées qu'elles peuvent paraître, ne m'éloignent pas de mon sujet, puisqu'elles concernent l'essor possible de la raison humaine, dans l'adaptation de son instrument immédiat; mais les éclaircissements qu'elles appellent me mèneraient trop loin, et je dois m'en tenir aux généralités (1). Revenons à l'analyse de la raison en elle-même.

(1) Pour les points que j'ai dû omettre ou indiquer seulement,

En définissant la raison *fonction de spécification*, c'est aussi le jugement que nous avons défini, car il ne peut y avoir ni jugement sans établissement d'espèce

touchant l'origine du langage, V. le bel ouvrage de M. E. Renan, si empreint d'un véritable esprit philosophique et du sentiment profond de la poésie, créatrice des langues. Quelques passages me font craindre que l'auteur ne soit hostile à ce qui pourrait se tenter de nos jours pour rationaliser le langage et l'écriture ; la poésie du passé le charme, et la sécheresse croissante du présent est faite pour le rebuter ; mais sa conclusion me rassure : « Qu'on ne dise pas : si l'homme a inventé le langage, pourquoi ne l'invente-t-il plus? La réponse est bien simple : c'est qu'il n'est plus à inventer ; l'ère de la création est passée. Les grandes œuvres des temps primitifs, improvisées sous le règne absolu de l'imagination et de l'instinct, nous semblent maintenant impossibles, parce qu'elles sont au-dessus de nos facultés réfléchies. Mais cela prouve seulement la faiblesse de l'esprit humain, dans l'état plein d'efforts et de sueurs qu'il traverse pour accomplir sa mystérieuse destinée. On serait tenté, à la vue des prodiges éclos au soleil des jours antiques, de regretter que l'homme ait cessé d'être instinctif pour devenir rationnel. Mais on se console en songeant que si, dans l'état actuel, sa puissance est diminuée, ses créations sont bien plus personnelles, qu'il possède plus éminemment ses œuvres, qu'il en est l'auteur à un titre plus élevé ; en songeant surtout que le progrès de la réflexion amènera un autre âge, qui sera de nouveau créateur, mais librement et avec conscience. Souvent l'humanité, en paraissant s'éloigner de son but, ne fait que s'en rapprocher. Aux intuitions puissantes mais confuses de l'enfance succède la vue claire de l'analyse, inhabile à fonder : à l'analyse succèdera une synthèse savante, qui fera avec pleine connaissance ce que la synthèse naïve faisait par une aveugle fatalité. Un peu de réflexion a pu tuer l'instinct ; mais la réflexion complète en fera revivre les merveilles avec un degré supérieur de netteté et de détermination. » (E. Renan, *de l'origine du langage*, deuxième édition, p. 246.) Le savant qui a écrit cette page admettra sans peine que la raison poursuive son œuvre sans se préoccuper de l'art ; et l'artiste ne doit plus chercher le beau où n'est point le vrai. D'ailleurs les

ni établissement d'espèce sans jugement. L'espèce peut n'avoir pas le caractère positif que comportent les objets des sciences constituées : elle n'en est pas pour cela moins impliquée partout où la pensée enveloppe un sujet dans la compréhension d'un attribut; et les jugements les plus particuliers ont cette forme comme les autres, sous quelque catégorie que se range d'ailleurs le terme spécifique. Par exemple les propositions, *la ville a telle grandeur*, *vous agissez*, envisagent la quantité et la causalité comme espèces, quoique ces termes n'appartiennent point à la catégorie de qualité.

On donne quelquefois aussi le nom de jugement à la faculté d'appliquer à chaque cas sa règle, en jugeant; et avoir du jugement, dans l'acception vulgaire du mot, c'est n'émettre communément que des propositions vraies. Mais il est clair que la considération de l'erreur ou de la vérité des jugements est étrangère à la fonction même de juger. La raison aussi se prend en un sens analogue et qui embrasse l'homme tout entier. (Raison *raisonnable* et non plus raison *rationnelle*.) L'analyse nous oblige à suivre les catégories sans les mêler, jus-

mathématiques aussi sont sèches; mais le géomètre ne fait pas obstacle au peintre : il le soutient. On doit convenir encore que cette poésie des anciens jours, inimitable et vainement regrettée, se lie aux illusions et aux erreurs qui lui survivent et nous nuisent, quoique affaiblies. Si la poésie, dont le sens est presque oblitéré chez les peuples rationnels, est destinée à renaître et à s'épanouir comme une fleur de l'humanité future, ne pouvons-nous penser qu'elle différera de l'imagination de nos premiers pères autant que notre raison s'éloigne de leur sagesse?

qu'au moment où, cette revue étant terminée, d'autres questions se présenteront.

Lorsque deux jugements sont rapportés simultanément à la conscience, et que de cette comparaison un troisième jugement résulte, par le moyen d'un terme spécifique commun, il y a raisonnement et, à proprement parler, syllogisme. De nouveaux jugements se déduisent aussi de ceux qui sont donnés dans une dépendance hypothétique l'un de l'autre, ou comme membres d'une alternative, pourvu que certains d'entre eux soient posés de fait. La série des pensées, ainsi dirigée par la catégorie d'espèce ou par le principe de contradiction, est le *raisonnement*. On peut donc définir le raisonnement la loi de la raison en mouvement. Je me borne ici à des définitions, puisque j'ai donné ailleurs une étude complète des lois de la proposition et de la déduction, comme conséquences des relations catégoriques. (Voir *Premier essai*, § XXXIII sqq.)

La raison est quelquefois dite aussi la faculté des principes. Et, en effet, toute série de jugements enchaînés suppose des jugements originels. Ceux qui dominent ainsi les autres et les enveloppent syllogistiquement sont leurs principes. C'est donc une fonction de la raison de déterminer les thèses primitives ou irréductibles de tout ordre.

Les éléments du jugement, termes abstraits et généraux, les jugements eux-mêmes, leurs séries et les principes qui les commencent, composent un ordre de représentations qu'on distingue des simples appréhensions d'objets (sensibilité), et des productions ou reproduc-

tions dans l'espace et le temps (imagination, mémoire) et enfin des séries de la pensée, dont les termes s'enchaînent sous d'autres catégories que celle de l'espèce. On pourrait les désigner sous le nom de *conceptions* s'il paraissait utile de conserver cette dénomination dans le vocabulaire philosophique. Mais la conception, en général ne serait guères qu'un autre nom de la raison. Il est peut-être bon de rappeler que distinguer n'est point séparer et que les fonctions relatives aux différentes catégories sont unies de fait dans l'histoire de la conscience.

Après ce que j'ai dit ci-dessus de la *signification*, je n'ajouterai qu'un mot sur le rôle essentiel que remplissent les signes pour fixer et enchaîner les termes, les jugements et leurs séries. Des raisonnements peuvent se produire sans l'emploi formel d'aucun signe convenu, et pourtant d'une manière exacte et sûre autant que rapide. Du moins il en est ainsi du syllogisme simple et des applications immédiates du principe de contradiction : mais dans tous les cas, la sensibilité, ou l'imagination et la mémoire fixent les termes qu'on envisage, et leurs objets présents tiennent lieu de signes. Lorsque les signes proprement dits sont une fois intervenus, l'habitude ne nous permet plus de les séparer entièrement des choses auxquelles nous les avons attachés ; de là vient que plusieurs philosophes ont pu se faire illusion sur l'importance déjà si grande de la signification, au point de croire que nulle pensée n'est possible sans elle, opinion qui rendrait la signification elle-même impossible. Mais raisonner pour ainsi dire

élémentairement ne suffit pas; les thèses veulent être fixées, conservées, étendues et transmises; et il ne saurait exister ni communication régulière ni science autrement que par l'institution des signes.

A la théorie des signes se rattache une question longtemps agitée : Que doit-on penser de la nature de ces termes généraux qui sont la matière du jugement et du raisonnement? Il n'y a plus là de problème pour nous: L'analyse de la catégorie de qualité, et des fonctions de la conscience qui s'y rapportent, établit le sens de la représentation d'espèce; on se rend compte de l'intervention du signe et de ses conséquences, et tout est dit, sans qu'il y ait de *nature* à déterminer.

Trois opinions se sont produites : le réalisme, le conceptualisme, le nominalisme.

La querelle dure encore, et la question est si mal posée que les *sages* écossais ont pu s'y partager, D. Stewart tenant pour le nominalisme, et Reid pour le conceptualisme avec Locke, à ce que dit D. Stewart. Des philosophes plus récents et français sont naïvement revenus aux universaux en soi. Le réalisme admet la substance et la multiplie : je n'en recommencerai pas la réfutation. Si le sens de cette doctrine autorisait à faire de l'espèce une représentation dont les rapports constituants fussent réels comme ceux que nous offrent les êtres individuels, il n'y aurait pas d'objection, car la réalité appartient également aux relations les plus différentes. Le Bien, le Vrai, sont des espèces réelles, c'est-à-dire qui touchent, informent et déterminent la conscience,

qui les envisage à propos des faits particuliers. L'Homme, l'Animal, la Cuvette, sont aussi les objets de cette conscience, objets autres que les individus, autres que leurs ensembles. Mais, sans individus représentés et qui soutiennent des rapports communs, tout cela ne serait rien, pas même des mots, car on n'a pu nommer que ce qui existe de quelque manière.

Le conceptualisme rapporte les espèces à la conscience : il est aussi vrai que le vrai réalisme, s'il se borne aux relations positives, aussi faux s'il fait de la conscience un être en soi, et des termes généraux les modes de cette substance. De plus, on ne doit pas oublier, quand on se place au point de vue conceptualiste, que l'espèce n'est pas une valeur représentative pure et en quelque sorte arbitraire, mais que la conscience se l'oppose comme un représenté *sui generis*, sous d'autres conditions non moins nécessaires, et souvent plus importantes, qu'elle ne fait les individus eux-mêmes.

Reste le nominalisme, opinion qui a rendu de longs et éminents services et dont la valeur repose sur une juste idée de l'importance des signes. En identifiant avec l'espèce le mot, c'est le signe qu'on entendait, le signe, dont le mot, *flatus vocis*, est l'expression la plus habituelle. Mais cette identification est exagérée, et, prise à la lettre, rendrait l'établissement même des signes incompréhensible. Si ce qu'on appelle un signe était l'individu quelconque présent à la pensée sous une détermination sensible, et qui accompagne toujours la conception de l'espèce, il est certain qu'un signe est requis pour abstraire et généraliser; mais

alors l'espèce et le signe sont distincts et même opposés. Le signe est autre chose : un sensible que l'habitude ou la convention affectent à l'imagination et à la mémoire pour représenter les individus en ce qu'ils ont de commun ; il n'est donc pas de lui-même l'espèce que l'on dit qu'il signifie ; mais l'espèce, l'*identique des différents*, se pose d'une manière logiquement préalable au mot appelé pour l'exprimer. La signification est nécessaire au développement de la raison, comme je l'ai déjà expliqué, et elle est inhérente à la pensée dans l'homme, dès l'origine ; elle n'en suppose pas moins la généralisation, sitôt qu'elle porte sur les espèces, tandis que la généralisation ne la suppose pas essentiellement.

Les derniers nominalistes ont vu dans le signe l'instrument indispensable de la conception généralisante. S'il en était ainsi, le mot ne viendrait pas pour l'expression de l'espèce ; c'est l'espèce, au contraire, dont il faudrait que la notion se fondât sur l'institution antérieure du mot. En ce cas que serait d'abord celui-ci ? un nom propre : et il ne s'étendrait jamais à d'autres objets du genre du premier, puisqu'on ne veut supposer aucune représentation préalable de ce genre. Mais nous voyons l'enfant nommer par imitation un individu, par exemple, et étendre si spontanément le nom aux individus semblables, qu'il est à croire que ce signe lui a tout d'abord convenu pour exprimer un attribut, plutôt que pour marquer très inutilement un être particulier et unique. Concluons de l'enfant à l'homme primitif, car la question est la même. Ainsi

l'apparition du signe ne saurait guères s'isoler de la conception de l'espèce ; ou tout au moins la signification ne devient générale qu'autant que la représentation générale existe.

Au reste il faut prendre garde de faire aux nominalistes une querelle de mots. S'ils entendent que les objets de la raison ne s'arrêtent dans la pensée, ne s'y posent clairement et ne s'y coordonnent sciemment que par le moyen des signes, c'est là une vérité d'expérience, et jamais on ne comprendra qu'il puisse en être autrement ; mais nier la représentation confuse de l'espèce, c'est-à-dire de l'attribut distingué d'un sujet et joint à un autre, ce serait se mettre hors d'état d'expliquer les progrès de la signification, et d'entendre même la question de l'établissement des signes comme généraux. Cette représentation confuse est donnée dans l'enfant, qui ne tarde pas à signifier avec distinction et conscience et à généraliser avec force et rigueur ; elle est aussi donnée dans l'animal, selon toute apparence ; mais l'animal n'arrive pas à réfléchir et à se poser volontairement ses objets.

Les animaux possèdent les simples éléments de la raison, s'il est vrai qu'ils jugent des attributions et distinguent une chose d'avec les qualités qui n'y sont pas invariablement unies. L'animal supérieur, par exemple, ne se laisse pas tromper par les circonstances accessoires de la chose à lui connue : le maître d'un chien, ce maître qui a changé d'habit, ce maître

qui a pris sa canne pour sortir, ou qui le menace de l'en frapper, sont aux yeux de ce chien un seul et même objet affecté d'attributs différents ; cet objet il le reconnaît, et ces attributs lui causent des impressions diverses ; il est donc capable de discerner et d'identifier les phénomènes qui forment différents groupes. Une connaissance analogue appartient à tout animal qui a seulement des relations distinctes avec ceux de son espèce, et, pour ne pas la qualifier de jugement, il faudrait adopter les explications forcées du mécanisme cartésien.

Le système de Descartes se résume dans l'hypothèse suivante : « Une loi *à priori*, enveloppant la nature entière, détermine et coordonne des séries de figures et de mouvements dont les modifications des fluides animaux sont une simple dépendance. Le jeu des organes avec tous ses effets s'enchaîne à ces modifications. Il en est ainsi de l'animal, ainsi de l'homme, et l'organisme n'est que mécanisme. Mais, chez l'homme, à chaque moment de la fonction mécanique, il peut s'adapter, et il s'adapte on ne sait comment, dans un certain nombre de cas, un moment de la fonction intellectuelle. Cela ne serait point nécessaire, mais cela est, et nous le savons ; chez l'animal, cela n'est pas nécessaire davantage, et nous ne savons pas que cela soit ; cela n'est pas : nulle fonction représentative n'est donnée aux animaux. »

Je ne pourrai motiver qu'en traitant des principes de la certitude la condamnation de cette puissante, mais monstrueuse hypothèse qu'adopta si facilement

la dévotion égoïste du dix-septième siècle. En la rejetant pour suivre l'analogie et la croyance naturelle, j'admettrai ici que, partout où les objets de nos représentations sont présents, l'animal, que nous voyons agir comme il le ferait en raison de ces représentations à notre point de vue, les possède aussi, non pas réflexivement sans doute, mais du même genre à la clarté près, et dans la mesure au moins que nous estimons nécessaire. Il juge donc; il distingue, unit, détermine, compare. Certains actes d'abstraction et de généralisation sont inséparables de ceux par lesquels un attribut est divisé d'avec un sujet et rapporté à plusieurs autres, quoique successivement : il abstrait donc et généralise au degré nécessaire pour juger. Quel est ce degré?

Nous pouvons nous en faire une idée en portant notre attention sur ceux de nos jugements irréfléchis, très prompts et presque instantanés, qui sont suivis d'une action immédiate. Il est difficile de nous les représenter après coup, par cela seul qu'étant formés sans réflexion, la réflexion qui survient les altère; ils existent toutefois, et si nous n'y supposions la présence implicite des éléments de la raison, nous ne comprendrions pas qu'ils existassent.

Les animaux ne réfléchissent pas leurs jugements; ils les composent et les décomposent pour en former d'autres, mais ne les analysent pas; ils employent les notions générales et ne les considèrent pas; c'est pourquoi aussi ils ne sauraient instituer des signes, et cependant ils en ont.

Les animaux *signifient et parlent*, ceux du moins dont nous voyons les familles posséder des séries de sons et de mouvements, constants pour les mêmes cas et correspondants aux états passionnels des individus : d'où résultent pour eux de véritables communications de conscience ; mais ces signes demeurent à peu près invariables et ne se scindent ni ne se combinent pour s'appliquer à des pensées plus restreintes ou plus vastes ; le symbole ne s'élève jamais à la pleine universalité abstraite, le jugement n'étant pas lui-même réfléchi ; enfin la parole animale est naturelle dans chaque famille, et s'applique fixe à des groupes fixes d'impressions ; elle n'est ou ne devient artificielle en aucun temps, et c'est en cela qu'on doit dire que les animaux *ne signifient pas et ne parlent pas*, bien que communiquant par signes et quelquefois capables physiquement de produire des sons articulés.

Les animaux raisonnent et ne raisonnent point, tout comme ils parlent et ne parlent point. Si raisonner, c'est-à-dire conclure par le principe de contradiction ou par le syllogisme, c'est opposer clairement les membres d'une alternative ou discerner les moyens termes d'une suite d'espèces, il est plus que probable que le raisonner n'est pas où ne se produit ni progrès ni science. Mais s'il s'agit seulement de l'intuition d'un contraire dont le contraire est exclu de la conscience au moment même, ou de l'intuition d'objets qui s'enveloppent (c'est-à-dire sous forme imaginative et non de comparaison réfléchie de jugements), ce raisonner qui n'en est proprement pas un, appartient aux animaux : les

plus simples observations nous le donnent à penser, sans tenir compte de celles que le vulgaire rapporte et rapporte mal, ou que des savants ont faites et n'ont pas interprétées rigoureusement. Il existe, même chez l'homme, une sorte de déduction par voie d'imagination et de prévision : nous envisageons une suite d'actes qui mènent à un but, et, sans les enchaîner autrement que par leur représentation comme successifs, nous réalisons les premiers pour atteindre les autres. Il ne faut rien de plus pour expliquer les traits les plus remarquables d'industrie non instinctive qu'on a constatés chez certaines espèces, et particulièrement chez les quadrumanes. Ce même procédé de raisonnement intuitif rend suffisamment compte des variations que les animaux introduisent parfois dans l'ordre constant de leurs instincts, et dont on s'est prévalu abusivement pour nier ces instincts mêmes, ou la fixité qui les caractérise par opposition aux vues de l'intelligence. Ajoutons maintenant les effets de la mémoire, de l'imitation et de l'habitude, et s'il nous reste un sujet d'étonnement, ce sera l'état encore si obtus et si borné des animaux les plus développés. Mais l'imagination, quoique puissante chez quelques-uns, est très circonscrite chez tous et ne s'étend pas loin dans l'avenir.

On a dû songer souvent à comparer l'entendement de l'animal à celui de l'enfant. Mais l'enfant, dès les premiers efforts de la vie de relation, et bien avant que ses organes aient tous atteint l'état propre à leurs fonctions définitives, manifeste une spontanéité d'un ordre

nouveau : certaine impulsion le porte à affecter d'un nom l'objet ou la passion qui l'imprime, et c'est la raison pour laquelle il se prête si bien à accepter et à reproduire avec conscience les signes communiqués. La plupart de ces signes ont cessé d'être naturels ; il se laisse donc conduire à des conventions, et contracte pour les accepter, de cela seul qu'il comprend et qu'il parle. L'usage des noms appellatifs suppose la représentation distincte de l'espèce, ou de ce que renferment de commun des objets qu'on oublie quelquefois être différents; aussi l'enfant généralise-t-il beaucoup, et bientôt vaillamment et sans réserve. Maître de la parole, il réfléchit les jugements arrêtés dans sa mémoire; il les compare, il raisonne, et avec d'autant plus de force et de liberté qu'il a moins d'habitudes formées; il se fait des principes, et toujours très rigoureux; enfin ce n'est que peu à peu qu'il s'accoutume à voir un problème demeurer sans solution, à substituer à la vérité logique le dire convenu, au principe la maxime, au jugement le préjugé, et au raisonnement la série des opinions acquises. Un très grand nombre d'hommes raisonnent plus et mieux à douze ans qu'à cinquante.

Tous les phénomènes de la raison se produisent donc chez l'homme, et avec la plus grande intensité, même avant l'âge qu'on appelle *âge de raison*. Ce dernier période dont les traits se forment graduellement, est marqué dans la personne par l'établissement d'une somme d'expériences faites ou dont elle a profité, et de plus par le point final d'attention et de réflexion que

chacun est capable d'atteindre ; c'est pourquoi l'entrée en est fixée, si tant est qu'elle puisse l'être, au moment où la vivacité et la mobilité des impressions venant à diminuer, l'homme arrête plus décidément ses objets et forme son caractère.

La faiblesse de l'attention, celle de la volonté, autrement que sous l'impulsion passionnelle, sont les traits communs de l'animalité et de l'enfance humaine, mais à des degrés bien différents, puisque l'animal témoigne, ou d'une telle inertie, ou d'une telle mobilité dans ses représentations qu'il n'arrive jamais à la considération réfléchie de ses jugements ; tandis que nous avons vu l'enfant atteindre tout d'abord à la fonction significatrice et à ses conséquences. Aussi la plus grande variabilité des mouvements représentatifs s'accorde chez l'un avec une réelle stabilité des modes d'appétit et de connaissance (voyez le singe, par exemple), là où cette fixité que l'attention seule impose aux phénomènes conduit l'autre à modifier ses actes et finalement sa nature même. Je m'efforcerai, en traitant de la volonté, de pénétrer jusqu'à la racine du développement de conscience que j'ai résumé jusqu'ici dans le mot *réflexion*.

§ VI.

De la conscience en général, et des méthodes psychologiques. — Quatre formes de la conscience.

En distribuant selon les catégories la série des fonc-

tions intellectuelles dont l'homme forme la synthèse, je n'ai pu que reprendre ou continuer sur un théâtre moins abstrait l'analyse des catégories elles-mêmes. Les lois que j'ai parcourues, quoique données dans notre conscience, et intelligibles seulement là, nous sont essentiellement *représentées;* elles semblent avoir ailleurs leur origine entière et une existence indépendante, aussi bien que plus vaste. L'homme se croit volontiers le spectateur passif de ces nombres, de ces images, de ces espèces, qui composent un monde opposé à lui; et sa représentation se subordonne aux objets qu'elle envisage. Toutefois, dans ce domaine objectif où la philosophie aussi n'a vu longtemps qu'une chambre noire et des idées volantes, je me suis efforcé de suivre une méthode sévère, et de ne jamais perdre de vue l'unité de représentation et de conscience au milieu des distinctions nécessaires.

Maintenant les catégories de causalité et de finalité vont s'offrir à nous, la conscience revêtir un autre caractère et se reconnaître mieux dans ses objets. Les causes et les fins sont encore il est vrai des représentés, et occupent la scène du monde; mais on reconnaît plus facilement la valeur représentative de leurs lois constituantes, et combien elles sont inséparables d'une conscience quelconque. En les étudiant d'une manière abstraite, autant qu'il était possible, nous n'avons obtenu qu'une critique des questions générales d'origine et de destination des choses (*Premier essai*); rapportées à un centre d'expérience, qui est celui des phénomènes humains, elles devront éclairer pour nous les mêmes pro-

blèmes, sous des conditions finies, touchant des sujets compréhensibles, et nous conduire aux conséquences, soit certaines soit probables d'une définition de l'homme. La question de la certitude est elle-même immédiatement dépendante de celle des rapports de puissance et d'acte, de tendance et d'état, donnés dans la sphère de la conscience.

La méthode que je suis est donc une analyse des fonctions humaines rattachées aux groupes catégorique de relation, nombre, position, succession, etc., et sous la loi de personnalité qui forme du tout un seul faisceau. Dans cette sorte d'anthropologie abstraite, j'ai dû laisser de côté les recherches du ressort des sciences spéciales et constituées. Mais, en traitant de l'entendement et de la sensibilité, je n'ai pas négligé de fixer le rapport de ces mêmes sciences avec l'étude générale de l'homme, et de montrer en quoi elles en forment une base nécessaire, en quoi insuffisante et subordonnée, par le fait même de la gradation des phénomènes, qui s'enveloppent les uns les autres sans que pour cela la réduction des derniers aux premiers soit seulement concevable. Le mot définitif sur ce sujet viendra naturellement à propos des effets physiques des passions et de la volonté. Là le problème de la hiérarchie des fonctions composant l'homme se présentera dans un ordre inverse.

Cette marche, que je crois rigoureuse, doit rencontrer trois sortes d'adversaires, trois méthodes différentes, deux desquelles ont régné dans le passé, se sont toujours combattues et se combattent encore. La troi-

sième, toute récente, est la seule qui se dirige par un esprit scientifique, ou à peu près; mais elle n'a guère produit que des tentatives, et semble, par son principe même, incapable de se fixer, à moins de se confondre avec celle que je propose.

•

Il y a d'abord la psychologie matérialiste, un véritable dogme qui a ses mystères, ses variations et ses hérésies, depuis l'*eau* de Thalès ou l'*infini* d'Anaximandre, jusqu'au fantasmatisme de Démocrite et à l'atomisme d'Épicure, et depuis Hobbes, Henri Leroy et Diderot, jusqu'à l'idéalisme de Condillac, ou au vitalisme de Bichat, ou au cérébralisme de Cabanis et de Broussais. Le vice commun de ces écoles, qui admettent généralement la substance, est, en outre, de raisonner par l'extension d'un même nom à des phénomènes logiquement différents, en supposant de prétendues transformations ou des fonctions inobservables et peu intelligibles. Ce procédé éminemment naïf se comprend encore chez les anciens. Les modernes, qui leur sont presque toujours inférieurs pour le métaphysique pur, devraient au moins les surpasser en esprit positif: ils ne devraient pas ignorer les bornes des sciences; et, depuis Kant, ils pourraient savoir que les objets prétendus les plus matériels demeurent sans définition, deviennent insaisissables, lorsque l'on essaie de se les représenter indépendamment des caractères dont les affectent les lois de la conscience. Or comment expliquer la conscience et ses fonctions au moyen de principes qui les impliquent, l'espace et le temps, par exemple?

La psychologie spiritualiste, dite *rationnelle,* fondée par Descartes et Leibniz, systématisée par Wolff, admet l'âme, la substance de la pensée, ou encore les monades inétendues. Mais ces choses n'étant pas connues en elles-mêmes, le philosophe est forcé de se réduire à l'analyse des fonctions intellectuelles et morales. Si donc on laisse de côté les démonstrations basées sur le principe de la substance, la psychologie, de rationnelle qu'elle se disait, devient empirique. C'est la marche suivie de Descartes à Locke, à Hume, à Kant et aux Écossais. On n'est pas plus avancé que ne l'était Aristote, et on ne possède point d'instrument qu'il ne possédât. Un autre défaut de cette méthode, et qu'Aristote avait évité, c'est la séparation substantielle établie entre les fonctions physiques et les fonctions psychologiques, d'où résulte l'impossibilité de les unir comme le veut l'expérience. Il est vrai que le panthéisme n'encourt pas ce reproche; et le panthéisme est un dogme qu'on trouve au bout de tous les dogmes : mais quelle valeur démontrée peut-on accorder encore à ce système, à ce monstre fait en un seul bloc sur la donnée de la *substance unique* emportant celle de l'*enchaînement unique* des phénomènes?

La psychologie empirique croit pouvoir observer et classer les faits internes. Mais il faut à l'observation, ou pour parler plus exactement ici, il faut un fil conducteur à l'analyse. Des antécédents synthétiques sont inévitables; les faits généraux qu'on appelle catégories constatent leur présence à chaque moment de l'observation prétendue, et c'est vainement qu'on voudrait les

déduire ; les jugements irréductibles qui sont inhérents à ces faits se trouvent impliqués dans la forme et dans le fond d'une exposition de pensées quelconques ; il serait donc juste de poser nettement et dès l'abord les relations partout supposées dans l'analyse psychologique. Le fil conducteur serait alors donné par les catégories. Mais comment établir et légitimer celles-ci? où sera le fil conducteur de l'analyse préliminaire elle-même.

Cette difficulté a visiblement arrêté les Écossais. Ils ont pensé ne pouvoir procéder qu'au hasard, et, se tenant au milieu des données confuses de l'esprit humain, ils ont essayé de constituer un certain nombre de familles naturelles : aussi leur dernier disciple en France assimilait-il la philosophie à la botanique. Ces esprits honnêtes ne voyaient pas qu'en réfutant au début de leurs écrits les principes de Berkeley ou de Hume, ils se supposaient à eux-mêmes des principes dont on pouvait leur demander un compte rigoureux que leur méthode interdisait. Il est vrai qu'ils ne commençaient pas l'analyse en posant des définitions et des données : en cela ils se croyaient fidèles à la méthode expérimentale et à l'abri de toute accusation de dogmatisme, fiers du mot de Newton qu'ils s'appliquaient : *Hypotheses non fingo*. Mais pouvaient-ils raisonner, prouver, seulement parler, exposer une idée, préférer telle manière de voir à telle autre, et ne point se référer à des vérités antérieures? Ces vérités n'étant pas clairement et distinctement accusées, la méthode écossaise roulait dans un

cercle vicieux honteux, et non-seulement n'établissait rien à proprement parler, mais même ne permettait aucun contrôle de ce qu'elle semblait établir. C'est qu'il y a entre l'histoire naturelle et la science première cette différence : un savant spécial admet tous les principes convenus et toutes les vérités reçues en dehors du champ très limité de ses propres analyses; un philosophe ne connaît point de principes *en dehors*, et toutes les vérités qu'il veut atteindre il doit ou les déduire, ou les poser par définition et par hypothèse. Or, on ne saurait tout déduire. Donc la philosophie la plus attachée à la méthode analytique commence par faire ses catégories, qui sont des postulats, des *demandes* qu'elle livre à la vérification et à la critique. Si elle ne les fait point, elle les implique, et elle se contredit, ou ses discours ne sont qu'une longue pétition de principe. Les Écossais se sont donné beaucoup de peine pour n'arriver guères qu'à ce résultat, savoir que nous possédons un certain nombre de faits primitifs de conscience dits de *sens-commun*, ou d'*intuition*, ou de *croyance*, ou encore autrement; mais la meilleure preuve qu'ils eussent pu donner de leur thèse, si imparfaitement élucidée, c'est l'existence de tant de volumes consacrés à la philosophie et dont les auteurs se comprennent et se font comprendre (à peu près), sans rien définir à la rigueur. Leurs propres livres mettent le sceau à la démonstration. Mais où manquent l'ordre et les définitions exactes, il peut y avoir esprit, finesse et bon sens; il n'y a pas science.

On a souvent pensé à adopter, pour ordre de l'analyse, l'ordre chronologique observé dans le développe-

ment de la conscience. Mais toute observation de ce genre est impossible, à raison de la complexité avec laquelle se produisent dès l'origine les phénomènes que l'on voudrait les plus simples. Tout concourt à prouver que des synthèses sont d'abord données, dans l'établissement des fonctions de conscience. L'analyse seule exige des efforts. Aussi les travaux dans lesquels se marque la tendance à construire la chronologie de la pensée ne sont point parvenus à s'appuyer sur l'expérience; la *statue* de Condillac et de Charles Bonnet est une fiction gratuite ; bien plus, le système que le jeu de cette fiction met en œuvre est incompatible avec les faits : pour rattacher à la sensation tous les phénomènes de conscience, il ne suffit pas de méconnaître les jugements aprioriques, il faut encore oublier l'ensemble des lois de l'instinct, qui sont fondamentales dans le règne animal, l'homme compris.

Les dernières limites de la direction empirique en psychologie ont été atteintes par Herbart ; du moins si nous regardons comme non avenus les absolus que ce philosophe superpose à sa phénoménologie. Nous ne comprenons de ceux-ci ni l'essence ni les rapports avec les phénomènes. Il en était de même de l'*unité* des éléates et des *idées* de Platon, chimères dont une métaphysique soi-disant nouvelle se réclame encore. En les rejetant nous sommes en présence d'un empirisme franc et résolu. Au lieu de facultés plus ou moins délimitées, propres à lier les faits, nous envisageons ces faits internes eux-mêmes, tous les distincts possibles

de la représentation, et nous en cherchons les lois d'adhérence et de succession. La conscience est alors identique à un instant donné avec celle des représentations qui est la plus réelle, c'est-à-dire la plus vive à cet instant (ceci date de Démocrite); et le moi peut se définir un résidu des représentations qui, s'obscurcissant ou se neutralisant à la rencontre les unes des autres, laissent à leur place une abstraction de ce qu'elles ont de commun entre elles. Les autres idées générales, formées d'une manière semblable, donnent en s'enchaînant les jugements et les raisonnements. L'association, ou développement sériaire des pensées, résulte de ce que, dans la succession des représentations qui arrivent tour à tour au maximum d'intensité, et s'assimilent plus distinctement à la conscience, puis se trouvent supplantés et s'évanouissent, le mouvement est propagé dans un certain ordre : cet ordre est celui des idées affectées de rapports moyennant lesquels elles s'appellent, ou encore de celles qui ont été rapprochées de fait antérieurement, ne fût-ce qu'une fois. Il se produit donc une sorte d'ondulation : chaque représentation vibrante revient au repos, ou, pour mieux dire, retrouve peu à peu son équilibre avec les autres, après qu'elle a transmis sa tension aux représentations voisines : mais l'équilibre n'est jamais parfait, tout demeure et se conserve, en l'état latent que nous appelons oubli, et le retour à l'activité et au mouvement est un fait dit de mémoire ou de réminiscence.

On comprend que les volitions et les penchants peuvent se traiter de la même manière, en tant que repré-

sentations, ou comme caractères des idées dont ils so
inséparables, et dont ils qualifient les *masses*, les *force*
les *mouvements*.

J'ai voulu faire honneur du nom d'empirisme à
système; avec raison, je crois, si l'on veut bien le dé
gager du luxe d'images et de comparaisons mécani
ques dont il s'enveloppe. Mais pourquoi faut-il qu'o
soit obligé de demander pardon de la figure? est-el
donc indispensable? Si je dépouille la psycholog
d'Herbart de ce cortége de métaphores, je n'y vois pl
qu'une description générale des faits de conscience
de leurs séries : mais, après la description, la classifi
cation se fait désirer, c'est-à-dire qu'il faut nécessair
ment construire des catégories, ou revenir aux ancie
nes rubriques des facultés humaines. Au contraire,
je prends au sérieux la statique et la dynamique de
représentations, la pression, la tension, l'ondulation
l'équilibre des idées, je me vois jeté dans un mystérieu
symbolisme que je pourrais admirer dans le siècl
d'Empédocle, mais que je cesse de comprendre aprè
le siècle de Kant.

Au lieu de distribuer les phénomènes par espèces
unique procédé qui doive accompagner l'analyse et con
duire à la science, Herbart les rapporte à des monade
absolues : dès-lors il substitue à sa psychologie empi
rique une psychologie rationnelle obscure, si ce n'es
contradictoire, et qui n'est qu'une perversion de cell
de Leibniz. Toute conciliation de l'unité et de la sim-
plicité des êtres avec l'existence de leurs rapports, e
avec la multiplicité des phénomènes qui les modifient,

devient surtout impossible, lorsque les changements ne naissent pas de son propre fond à la monade, mais qu'elle doit laisser entrer et sortir les représentations. L'imagination du philosophe a encore recours au mythe et se tire de difficulté par des comparaisons. Les monades ont des natures contraires, d'où résultent des pressions et des résistances, des perturbations et des efforts de conservation de soi ; cependant on avoue que nous ne connaissons pas ces natures, et qu'il n'y a en réalité ni action, ni passion, ni mouvement : les efforts ne sont pas des efforts, la multiplicité n'est pas une multiplicité, le changement n'est pas un changement. Qu'est-ce alors que tout cela? Des *notions auxiliaires*, comme l'espace, le temps et le mouvement, qui ne sont de rien aux êtres ; des *vues accidentelles* comme la décomposition fictive d'une force en mécanique ou d'une figure en géométrie. Ainsi, on commence par me proposer un mythe, on me défend ensuite d'y croire. Que ne dit-on simplement : *l'un est un, et le monde est une illusion?* Xénophane et Parménide s'exprimaient plus clairement que ce contemporain.

Herbart reproche à la psychologie vulgaire les personnes mythologiques dont elle écrit l'histoire sous le nom de facultés de l'âme : ses mythes, à lui, sont d'un autre ordre, et beaucoup plus fantastiques. Il remarque aussi que l'histoire naturelle des notions sous lesquelles on classe les phénomènes de conscience est une entreprise vaine, à cause de la continuité des transitions

entre ces phénomènes; la psychologie expérimentale, qui suppose des facultés diverses, s'approcherait tout au plus de la vérité comme le polygone inscrit s'approche de la courbe. La réflexion est juste, la comparaison ingénieuse; mais la science peut-elle plus, et ce défaut prétendu n'est-il pas la condition de toute analyse? Sans doute les divisions et les classifications sont ordinairement vicieuses; mais le vice de la division en elle-même disparaît quand on pose la continuité ou, plus exactement, la synthèse, comme origine et fin de l'analyse. Les naturalistes ne laissent pas de distinguer et de coordonner des ordres et des familles entre lesquels il est d'inévitables soudures. Les sciences elles-mêmes sont inséparables, et cependant les confondre serait les anéantir. Or l'analyse qui établit des classes de phénomènes de conscience, fondées sur des distinctions logiques et primordiales, constate des espèces plus tranchées, dans un genre donné, que ne peut le faire l'observation appliquée à l'un quelconque des ordres de la nature.

Il est encore vrai que la conscience du moi pur est une chimère, et que toute conscience est unie à des représentations déterminées; mais la représentation de la conscience elle-même n'enveloppe-t-elle pas toutes les autres, et n'en est-elle pas la forme la plus générale et la plus essentielle? Toute idée est fonction de l'idée de conscience, tandis que celle-ci ne l'est point de quelque idée particulière que ce puisse être. Il ne suffit pas, pour lier les phénomènes, de composer le symbole de leur soi-disant mécanique. Chaque étude poursuit

ses lois propres; mais cette mécanique ne donne point de lois positives, et l'intervention des êtres simples en éloigne plus encore. L'étude des représentations humaines trouve ses lois dans les catégories, puisque les catégories sont les formes générales de la représentation. La plus essentielle de ces formes, la première de ces lois est donc la personnalité; la conscience; et les fonctions animales ne s'offrent à l'analyse que sous une personne, d'une étendue et d'une intensité variables, d'une durée inconnue, mais logiquement nécessaire, ou nécessairement supposée.

J'ai appliqué aux premières catégories cette méthode de classification que je m'étonne de trouver nouvelle. On peut juger si elle donne des résultats faciles et bien coordonnés. Elle n'aurait point échappé à Kant, sans la préoccupation singulière qui porta ce grand homme à admettre les données de la psychologie vulgaire au moment même où il se proposait de soumettre à la critique tout le contenu de l'esprit humain. Il crut pouvoir obtenir les catégories par voie de déduction, et ne s'aperçut pas que, pour éviter de poser comme des faits aprioriques ces notions d'où toutes les notions dépendent, il en acceptait d'autres que l'autorité seule lui recommandait et dont la définition était fort imparfaite.

Les divisions que j'ai proposées jusqu'ici portent sur des lois qui, réunies sous la loi de conscience dans l'homme, cependant caractérisent essentiellement le non soi : relation, nombre, position, succession, devenir, qua-

lité. Les fonctions dépendantes de ces catégories, comparaison, numération, imagination, mémoire, séries de la pensée, raison, ont un caractère commun : la subordination de l'élément représentatif à l'élément représenté dans la représentation. Sous ce point de vue il est permis de leur attribuer un même nom. Nous adopterons celui d'*intelligence*. Au reste cette subordination échappe à toute autre définition. Tout ce qu'on peut faire, c'est de rappeler une image qui la peint, et qui est d'ailleurs trop commune et se comprend trop vite pour n'être pas exacte (comme symbole, sans ombre d'explication) : L'intelligence est un *reflet des objets*, un *miroir doué de conscience*. C'est ainsi qu'elle se pose vis-à-vis d'elle-même en empruntant à une perception particulière un signe sensible de la fonction qui la constitue.

Une remarque très simple peut mettre en relief le ridicule achevé du sens matériel attribué si souvent à ces termes, et en même temps constater leur valeur symbolique : c'est que la donnée des images visuelles n'est possible que par celle d'une fonction représentative ; or on ne saurait ni expliquer le général au moyen du particulier (la représentation par la vision) ni expliquer le particulier au moyen de faits qui n'offrent pas trace de son caractère générique (la vision par des fonctions physiques où rien ne procèderait de la représentation).

L'intelligence est donc la représentation, éminemment, ainsi que dans le sens le plus figuré de ce mot. Quand nous abordons ensuite les catégories de causalité et de finalité, et par elles la volonté et le penchant,

fonctions humaines dont elles sont les racines, nous reconnaissons cette même représentation comme y étant inhérente. En effet les fonctions affectives et volitives cesseraient d'exister si elles n'étaient représentatives d'elles-mêmes, et d'autre part, elles se supposent des objets qui doivent être en même temps représentés. Ainsi l'unité des formes de la conscience est bien sensible. Mais il ne s'agit que de l'unité multiple, c'est-à-dire de la synthèse, et peut-être celle-ci pourrait se présenter dans un ordre différent où domineraient soit le principe des fins, soit le principe des causes. C'est une question que nous aurons à préparer longuement avant de la résoudre.

La suite de ces études, en nous conduisant à définir la nature et la portée des faits de passion et de force dans l'homme, montrera en quel sens et jusqu'à quel point le principe affectif et le principe volitif doivent être distingués l'un de l'autre et de l'intelligence. Admettons ces éléments comme logiquement irréductibles, ce que notre analyse des catégories a déjà constaté d'une manière générale ; l'homme nous apparaîtra dès à présent comme une synthèse de trois formes essentielles à l'existence et aux lois de la conscience et de ses variations. Il faut y joindre les formes sensibles, la sensibilité, quatrième condition nécessaire, généralement inhérente à la production des phénomènes de l'expérience sous les lois de l'étendue, et unie dans la nature humaine aux diverses fonctions organiques et physiques qui font partie de ces phénomènes.

Un ancien à qui l'on demandait *qu'est-ce que l'homme?* répondait : *l'homme est ce que tout le monde sait.* Mais, ce que tout le monde sait, les savants, en général, ne l'ont pas su. La raison en est que, voulant se faire jour au milieu des données confuses d'une définition à dégager, le philosophe retranche celles qui le gênent ou dissimule celles qui le contrarient. Le peuple savait, bien que confusément ; le dogmatisme métaphysique, fier de sa fausse clarté, l'évidence, que chacun invoque, et de sa fausse unité pleine de lacunes et pleine de contradictions, ignore ; il laisse échapper, au moment de formuler une définition, cet objet qu'il possédait avant de l'avoir défini, et ne tient plus au lieu du représenté véritable et total qu'une abstraction insuffisante et mal formée.

Plusieurs ont dit, et de tout temps, en différents termes : l'homme est une matière organisée. Nous savons ce qu'ils ont trouvé de difficultés : les uns, à définir la matière inerte ou vivante, et son principe d'organisation, pour en tirer le surplus de la nature humaine; les autres, à s'absoudre d'un cercle vicieux quand ils impliquaient dans la définition cela même qu'ils voulaient en déduire, l'intelligence, la volonté.

L'homme est un composé de matière et d'âme ; l'âme, une idée composée d'idées : c'est en deux mots la doctrine de Platon. L'homme est un composé d'âme et d'étendue figurée et mobile ; l'âme, un esprit, une pensée, termes généraux : nouvelle formule que Descartes a donnée aux modernes pour tenir lieu de la première. L'homme est une double série harmonique, mais bornée

et transitoire, des modes de l'étendue et des modes de la pensée : formule plus claire apportée par Spinoza. Ainsi, laissant de côté la matière et la vie, sur lesquelles ces philosophes ne s'entendent pas, penser, connaître, ce serait suivant eux tout ce que nous sommes. Le peuple en sait plus long. Il est vrai que parmi les idées, et à leur tête, le philosophe grec introduit un principe moteur et dominateur, une idée plus qu'une idée, le *bien*. Les modernes appellent la pensée la chose qui proprement pense, et aussi celle qui sent, qui s'affecte et qui veut. Il ne faut pas disputer des mots ; cependant de telles définitions ne se sauvent de l'inexactitude que par la confusion. Elles embrassent *ce que tout le monde sait*, mais dans la synthèse vague de tout le monde, et, ce qui est pire, sous une appellation arbitraire empruntée à l'une des parties de cette synthèse. Sans doute, la volonté et les affections sont des pensées, puisqu'elles sont représentatives, mais est-ce là tout? L'idée d'un triangle, un fait de volition, un sentiment de tristesse appartiennent-ils au même genre? La doctrine de la substance peut bien répondre affirmativement ; mais la solution qu'elle offre est illusoire.

Leibniz est plus exact et plus complet que ses prédécesseurs, quand il propose une classification ternaire des puissances de la monade : *perception*, *appétit*, *effort*; mais il est loin de s'expliquer suffisamment sur la division et la coordination de ces trois espèces de la représentation. Aussi les philosophes reviennent après lui aux anciens errements et se montrent inférieurs à Descartes même qui, dans le fond, reconnaissait trois

états de la conscience : *aperception de l'entendement, détermination de la volonté, émotion ou agitation de l'âme.* Les uns ramènent sans preuve les faits de volonté aux états passionnels, et il n'y a pas jusqu'à Kant qui ne sacrifie à la division binaire. D'autres, ce sont les panthéistes, suppriment radicalement le principe d'individualité, et, comme Spinoza, ne voient dans le développement de tous les phénomènes du monde que celui des propriétés contenues dans une première substance ou une première idée ; en sorte qu'on ne trouve aucune différence entre la vie de l'homme et la théorie de l'ellipse, par exemple. D'autres encore, plus rares, mais non moins fondés, rattachent la série des représentations à un centre de spontanéité productive : Fichte, Maine-Biran, Émerson. Il s'en trouve même qui donnent la prééminence à l'amour, et consentiraient volontiers à prendre les faits de tout genre pour des désirs transformés. Enfin, la phénoménologie d'Herbart a la prétention d'expliquer le penchant et la volonté par les *masses de représentations* et, comme toujours, se paie de métaphores. Tout cela est arbitraire.

Nous ne pourrons apercevoir le fondement réel de la classification ternaire des fonctions humaines (sensibilité à part) qu'après avoir traité la question de la liberté, question bien débattue, mais encore neuve pour qui veut y apporter une véritable rigueur. Essayons cependant de formuler par les abstractions convenables, et au besoin par l'emploi de ce style figuré que

les philosophes se sont donné si peu le droit de récuser, les trois éléments généraux que nous devons reconnaître dans la conscience.

Comment concevoir un être constitué par le mobile assemblage de représentations pour ainsi dire scéniques, et exclusivement telles? Cet intellect pur assisterait au développement des phénomènes; appliqué aux faits et à leurs lois, il ne comporterait ni effort, ni activité de soi et pour soi. D'ailleurs, sans activité, point de passivité, car ce sont deux termes correlatifs. De là, une identité parfaite du percevant et du perçu, de l'intelligent et de l'intelligible; et, en effet, les philosophes qui ont réduit l'essence de l'être à l'idée se sont vus conduits à cette conséquence. Qu'on imagine donc un miroir magique où chaque image s'anime et devient sa propre vision; une scène, un spectacle, un spectateur confondus; et voilà tout: ni le vrai, ni le bien, ni le faux, ni le mal n'ont de place possible dans la série des phénomènes. Tout est indifférent devant l'intelligence pure.

Il y a plus; si les autres êtres sont pareils, le changement se trouve incompréhensible. Leur nature étant simplement intellectuelle, d'où, comment, pourquoi leurs représentations varieraient-elles? Les motifs et les causes sont d'une autre sphère. Ainsi le temps et la sensibilité disparaissent, et le philosophe qui s'est fait un idéal absolu de l'intelligence, peut ne plus trouver dans les dernières profondeurs de son ontologie que la contemplation invariable, éternelle, la contemplation de la

contemplation, inintelligible à son tour. On est parti de l'homme, et c'est au néant qu'on arrive.

Voyons maintenant ce que peut donner la volonté pure. Nous ne la ferons pas rouler sur elle-même, car la volonté de la volonté n'aurait pas plus de sens que la pensée de la pensée. Elle présidera donc à la production des phénomènes, et c'est bien ainsi qu'on l'entend quand on la pose en principe du mouvement représentatif, ou qu'on l'y fait intervenir pour rappeler ou éloigner les idées. Mais la volonté pure est aveugle, elle ne connaît point, ne désire point; elle produit par hazard. Ce mot même, *hazard*, est un des noms de la volonté pure, ou de la force que rien ne guide. Ainsi la volonté, conçue à part de l'intelligence et à part des affections, n'apporte dans les choses aucun caractère de vérité ni de bonté. Veut-on la considérer comme un *nisus* libre et détaché qui modifie, sans intelligence et sans passion, les résultats du désir et de la pensée? Cette volonté indifférente, suscitée miraculeusement à la suite de jugements dans lesquels on ne lui accorde point de rôle, ne possède pas le moindre principe de rectitude, ou une ombre de moralité. Et quand on la place à la racine de l'homme, ou à celle de l'être en général, avec la prétention de l'envisager seule, ne fût-ce qu'un instant, on trouve qu'il ne devait exister en cet instant, ni un intelligible quelconque ni un motif d'agir. Le philosophe qui attribuait au premier être une liberté sans antécédents, était conduit à soutenir que si Dieu l'avait voulu

il y aurait eu des cercles carrés et des touts moindres que leurs parties : c'est un paradoxe célèbre de Descartes.

En réunissant l'entendement et la volonté, nous obtiendrons ce que la plupart des psychologistes ont pris pour l'homme. Est-ce là vraiment tout ce que nous sommes? La pensée guide l'acte, et l'acte produit la pensée; la cause s'illumine, l'intelligence se meut; la raison mobile engendre la recherche, l'affirmation et la négation réfléchies, le doute, la science. Mais dans cette succession d'idées et de volitions unies, où que la mystérieuse chaîne aille se rattacher d'ailleurs, il n'y a qu'ignorance ou indifférence vis-à-vis du bien et du mal. En effet, l'entendement et la volonté combinant leurs fonctions, c'est assez pour que le vrai et le faux prennent naissance, car il peut s'établir dès-lors une comparaison entre les phénomènes posés et composés dans la conscience, et ceux que l'expérience sensible révèle dans le monde extérieur. Mais la bonté n'est pas réductible à la vérité, ni le mal à l'erreur. Ce n'est pas la volonté seule qui confère aux actes un caractère de bonté; ce n'est pas l'entendement, devant qui tout est égal à la seule condition de lui être représenté; enfin ce n'est pas la sensibilité par elle-même, quelque nécessaire que puisse être le rôle qu'elle y joue. La sensibilité apporte le plaisir et la douleur et les joint aux autres phénomènes; mais si le plaisir et la douleur demeuraient de pures impressions, des états *physiques*, comme on dit; s'ils ne venaient à se caractériser comme

états *moraux* (et je considère ici l'animal aussi bien que l'homme), les noms de bien et de mal ne sauraient leur convenir. Il faut donc que l'animal poursuive des fins; il faut que les phénomènes se classent pour lui en tant que favorables ou contraires à ces fins, et que, avec ou sans conscience, une manifestation se produise, et de l'attachement qu'il a pour de certains états, et de l'appétence ou de la répulsion qu'il éprouve pour d'autres. Or ces choses nommées en principe comme on voudra, amour, passion, affection, sentiment, ne sont point contenues dans la sensibilité. Cette dernière fonction se borne par définition aux formes de la conscience qui sont immédiatement données sous des conditions externes, et, autant que possible, abstraction faite des lois qui régissent la représentation complexe (catégories). Avec toute autre définition, il n'est point de phénomène qu'on ne pût ramener à la sensibilité; avec celle-ci, on détermine clairement une fonction dont la distinction logique est manifeste.

Ainsi, ce que toutes les langues ont appelé le *cœur*, dans l'homme, ce que quelques philosophes intitulent *sentiment*, et quelques autres *amour*, se rapporte à l'expression générale d'un ordre de phénomènes que les fonctions d'entendement et de volonté ne comprennent ni séparément ni ensemble. L'entendement ne sent pas, la volonté ne sent pas; et cet être qui sent, cet être moral, répugne à recevoir le simple nom de sensibilité, parce que l'attachement et l'attrait, non plus que les affections contraires ne sont point de sim-

ples données, à la manière des sons ou des chatouillements ou des images, mais s'érigent en formes vivantes de la finalité. Cette dernière loi y est inséparablement inhérente. Sans doute, quand on fait abstraction de l'espace et du temps dans une couleur ou dans un son, la couleur et le son cessent d'appartenir à une représentation de l'expérience sensible. Pourtant un élément clair et déterminé subsiste pour l'analyse, et chacun sait bien ce que c'est que *rouge* ou *strident*, toutes catégories de côté. Il n'en est pas de même de la passion, que ne constituent nullement les sensations concomitantes, mais dont l'essence propre s'évanouit toujours, sans laisser de résidu, aussitôt qu'on en retranche toute supposition de fins. C'est encore ainsi que la volonté n'est intelligible que confondue avec la cause.

Dès que la fonction de volonté est abordée directement, et définie par la catégorie de force ou de causalité, qui lie les faits assujétis à la loi de consécutivité constante, on n'y voit rien qui implique nécessairement attrait, ou préférence, ou complaisance quelconques. Suivant cette marche irréprochable, il est difficile de comprendre que tant de philosophes aient identifié la volonté avec le désir. Envisageons cette dernière passion en elle-même, elle ne nous paraîtra pas moins distincte, si seulement nous observons que le désir peut se produire à l'égard d'un objet dont nous ignorons si la réalisation est possible, et peut persévérer sans être suivi d'aucun effet, soit extérieur soit pour la seule conscience, tandis que l'on n'a jamais

donné le nom de volonté qu'à des représentations jointes à l'effort d'un acte représentatif quelconque, et à celles de ses conséquences que permet la nature. S'il n'en était pas ainsi, tous les hommes entendraient-ils clairement qu'on puisse désirer involontairement et vouloir sans désirer ; et peut-on nier qu'ils l'entendent?

Je sais bien que dans le système des déterministes on affaiblit la portée du langage vulgaire et des idées communément reçues à ce sujet ; mais ce langage et ces idées sont de tous les temps et de toutes les nations, et ce système, d'ailleurs indémontrable, est démenti par les convictions naturelles de ses propres adhérents. Ramener l'opposition des passions et de la volonté à celle des passions entre elles, est chose facile en arrangeant les noms pour un moment, et pour le besoin d'une théorie : il n'est pas si aisé d'expliquer comment certains désirs deviennent effectivement des causes, c'est-à-dire passent à la volonté, et comment un si grand nombre d'autres demeurent suspendus. C'est se payer de mots que de prétendre que les passions les plus fortes l'emportent, et se nomment alors des volontés ; car qu'est-ce que cette force, et d'où sort-elle? Ainsi, sans aborder encore la question du déterminisme et de la liberté, et en supposant, si l'on veut, que l'indépendance du vouloir soit une pure illusion, il reste que l'analyse doit distinguer profondément entre le désir, passion produite en présence d'une fin, et la fonction volontaire propre à assurer la réalisation de cette fin dans certains cas.

Le désir a cela de commun avec les autres passions,

que la finalité est un caractère essentiel de toute définition qu'on en voudra donner. C'est à ce titre qu'elles rentrent toutes dans la fonction affective. Or si nous considérons plusieurs de ces autres passions, et principalement la joie, nous verrons la volonté s'effacer encore plus de la représentation que nous en avons. Les affections qui tiennent de la tendance pouvaient encore être rapprochées spécieusement des volitions, qui ont comme elles un but à atteindre, souvent le même; mais celles qui tiennent de la complaisance dans un état donné s'éloignent tout à fait de l'effort et ne marquent point de causalité. L'amour, pour user maintenant de ce nom, est une passion tantôt de fièvre et de mouvement, tantôt de calme et de repos. La première forme est sans doute celle qu'on observe et décrit le plus, celle qui entraîne l'homme et mène le monde; mais la seconde est un idéal toujours présent, doit on croit se rapprocher dans les accès mêmes de l'autre, et sans la réalité de laquelle, si éphémère qu'elle soit pour nous, le changement serait sans objet. Ainsi, l'amour de satisfaction, le plaisir contemplatif, la tendresse, les joies douces, sont des affections qu'on ne peut s'empêcher de rapporter à une fonction bien distincte des autres dans la nature humaine. La volonté y est aussi étrangère que le permet l'unité de l'homme moral. Enfin le désir et toutes les passions motrices sont essentiellement de même nature que cette passion à l'état de repos, parce que le mouvement ne commence et ne se justifie que par la représentation affective de son but, et qu'une même

fin, poursuivie, donne la passion dans le changement; atteinte, la passion dans la quiétude.

La passion pure est loin d'avoir obtenu dans les systèmes une place comparable à celle de l'entendement pur. Ce dernier fût toujours la chimère des penseurs. Cependant, si l'on consent à voir une école philosophique dans le quiétisme et les sectes analogues, on aura quelque idée de ce que devient l'homme pris du point de vue exclusif de l'affectivité. Le pur amour, la contemplation, l'adoration, l'extase, la soumission entière aux lois divines quelconques, avec abandon du jugement et résignation de la volonté, sont les formes de la doctrine quiétiste. A cette disposition morale, il faut joindre ici, quoique très différente, celle qui admettant le libre mouvement des passions, recommande le sentiment, l'enthousiasme et les sympathies comme des principes d'activité supérieurs à la raison et à la volonté, au jugement et à la justice. La seule existence de ces doctrines, ou mobiles de conduite et de vie, confirme la distinction entre un élément qu'on peut chercher de la sorte à faire prédominer dans l'homme et ceux qu'on s'efforce d'effacer ou d'atténuer ; et si cette distinction n'était rien, il faudrait dire que le quiétisme et le sentimentalisme ne sont rien eux-mêmes, et n'exercent pas la moindre influence sur ceux qui, par caractère ou par système, y conforment leurs actes. Mais une telle opinion serait trop démentie par les faits.

Le principe de ces erreurs est dans l'importance trop sentie d'une fonction souvent et singulièrement méconnue. Entre l'intelligence et la volonté, la passion est comme un centre des phénomènes humains, un lien de toutes les lois représentatives, l'accomplissement de l'homme. Elle marque profondément chaque plein moment de notre existence, et elle domine toutes les représentations, dans ces passages obscurs, dans ces intervalles qui séparent les pensées nettes, les actes déterminés; car alors la conscience enveloppant à l'état confus le passé, le présent et l'avenir est avant tout l'instinct d'une fin à atteindre. Sans la passion, on peut dire que les éléments de la nature humaine seraient comme désunis, l'entendement glacé, la volonté indistincte et machinale; les phénomènes, que la logique seule enchaînerait, n'affecteraient pas la conscience autrement que ces images, ces fantômes que Démocrite imaginait traversant la pensée des morts. Mais, en présence du sentiment, la logique est vivante, et la volonté se manifeste par la lutte. C'est d'après les mouvements divers de la passion en nous que nous apprécions la nature relative des biens, et que, par suite, le bien même nous est révélé; c'est au genre de contentement ou de peine qu'elle nous met au cœur que nous jugeons le plus sûrement de la valeur morale de nos déterminations, et si de tous les biens proposés nous avons choisi le plus fécond, le plus durable, le plus propice à la vie, le plus conforme à l'ordre.

Les trois fonctions que j'ai distinguées sont unies.

Après avoir montré que l'intelligence et la volonté se distinguent nettement, et pourtant ne sauraient composer l'homme, ni l'une sans l'autre, ni sans la passion, il n'y a qu'un mot à dire pour constater que cette dernière, également distincte, manque d'appui et de soutien quand on l'envisage hors de sa synthèse avec les autres. Tout sentiment, en effet, suppose un objet et la matière de cet objet; l'intervention des catégories intellectuelles, relation, nombre, étendue, durée, qualité, devenir, est donc inévitable. D'autre part, s'il ne se joignait aux rapports de tendance et d'état qui caractérisent la passion, ceux de puissance et d'acte avec lesquels paraissent la causalité, la force représentative, nous n'obtiendrons pas l'homme réel ; ainsi la volonté s'ajoute à la passion.

Il faut enfin rappeler que la sensibilité n'est pas moins essentielle à l'homme de l'expérience, la sensibilité, c'est-à-dire la représentation des phénomènes donnés immédiatement comme indépendants de la conscience, et pourtant soumis à ses lois. Et, avec ces phénomènes, nous savons que les fonctions organiques et les fonctions physico-chimiques, auxquelles ils sont constamment liés, doivent paraître à leur tour. Ainsi se compose le tout indissoluble de l'homme. Toutes les fonctions, toutes les lois, tous les phénomènes connus ou même possibles pour notre connaissance y interviennent.

Les fonctions représentatives, quoique inséparables, dans la synthèse humaine, ne sont pas réductibles les unes aux autres ; je crois l'avoir prouvé autant que le

permet une analyse exacte et serrant les faits, sans chimères, mais nécessairement affaiblie dans sa rigueur par l'imperfection et le désordre d'un vocabulaire philosophique que je n'aurais pu abandonner ou réformer radicalement sans trop d'inconvénients. Toute exposition est tenue de parler la langue connue des lecteurs. Mais je crois que le sens des noms principaux dont j'ai fait usage paraîtra suffisamment précis, si l'on veut bien se reporter à celui des catégories auxquelles se rattachent les fonctions que j'étudie. C'est ainsi que le sens du mot *volonté* doit s'interpréter conformément à l'analyse de la catégorie de causalité, et le sens du mot *passion* conformément à l'analyse de la catégorie de finalité (Vr le *Premier essai*.). La distinction de ces deux fonctions revient à celle de ces deux catégories, laquelle est manifeste. Au surplus, je n'ai encore jeté que des notions préliminaires sur ces deux fonctions, active et affective, qui réclament un examen approfondi et impliquent la plus grave des questions que la philosophie ait jamais agitées.

Toute cette analyse des fonctions humaines serait vicieuse si je regardais comme effectivement séparé ce qu'elle distingue. Mais j'ai posé dès le début l'indivisibilité de l'homme comme un fait, une vérité d'expérience ; et l'analyse ne peut supprimer les faits sur lesquels elle porte. Si donc on m'objectait que cette volonté, cette passion, cette intelligence, cette sensibilité dont je détermine des représentations propres, sont naturellement unies dans nos actes, je me bornerais à tourner

l'objection contre les théologiens, auteurs de la trinité des personnes : ceux-là seuls professent des dogmes qui les conduisent à réaliser une division inintelligible (sinon dans l'homme, au moins en un patron supérieur idéal sur lequel il est formé). Mais ce n'est point une trinité ou une tétrade mystique que je propose, c'est une simple classification quaternaire, fondée sur l'analyse, propre à faciliter l'intelligence des phénomènes, et qui ne trompera pas le philosophe averti de l'indissolubilité des lois composantes de cette synthèse appelée l'homme.

Quand je dis que les grandes fonctions humaines sont inséparables et indissolubles, je parle du composé normal que nous offre la nature, et de l'ensemble des phénomènes qui s'y développent. Je ne prétends pas qu'un acte quelconque les implique formellement toutes, ni intéresse au même degré celles qu'il suppose. Ce serait méconnaître, et les gradations que comportent les divers caractères de la représentation, soit d'une personne à l'autre, soit chez une même personne, à des moments différents, et le fait incontestable de la prédominance plus ou moins marquée de chaque fonction partielle dans la fonction totale, selon les temps, les circonstances et les actes. Nous verrons même dans la suite que l'une de ces fonctions, la volonté, qui n'atteint que dans l'homme sa forme nette et définitive (elle est autre et obscure chez les animaux), demeure sourde dans l'homme même, pour des actes nombreux et durant des périodes entières, et peut enfin s'oblitérer, comme s'exalter. Il n'en est pas moins vrai que la vo-

lonté n'est possible que sur le théâtre des passions, de l'intelligence et de la sensibilité, de même que l'intelligence sur celui de la sensibilité et des passions, et ces dernières dans l'ordre de la vie, qui a ses conditions propres et inférieures. Telle est l'indissolubilité prouvée par l'expérience externe, et par les lois mêmes de la représentation, comme elle est donnée en nous. On ne doit pas conclure de là que le jeu des fonctions inférieures entraîne toujours l'intervention, surtout égale et au même degré, des fonctions supérieures, car on s'interdirait ainsi la distinction et la classification des êtres, et jusqu'au moyen de se rendre compte des évolutions de chacun d'eux. Mais en séparant les uns des autres les groupes de phénomènes d'un même être, dans la mesure autorisée ou prescrite par l'observation, il faut se garder de cette séparation réelle qui engendre les entités et dont la source est dans l'imagination, jointe aux abus du langage qui personnifie toutes choses. La discussion de la liberté nous offrira bientôt une occasion importante de voir comment certaines logomachies célèbres en métaphysique proviennent de l'habitude d'accorder une sorte de réalité propre, absolue, à telle des fonctions humaines.

La réserve de l'indissolubilité une fois faite, et faite avec autant de conscience de sa portée, je puis le dire, que n'en a eu qui que ce soit jusqu'à ce jour, il ne doit pas m'en coûter d'avouer que la base psychologique familière aux docteurs du catholicisme, qui toutefois ne l'ont point inventée, mais qui l'ont combinée avec des mythes plus anciens, est moins éloignée de la vérité que

celle qu'adoptait le plus grand nombre des philosophes. La classification binaire, entendement et volonté, a presque toujours tenté ceux-ci. Quand les facultés revenaient pour eux à des entités juxtaposées, ils ne pouvaient sans doute en compter que trop ; mais s'ils eussent réduit les distinctions à leur valeur logique, ils n'auraient pas trouvé plus facile de confondre la passion avec la volonté que l'une ou l'autre avec l'entendement. De nos jours la division ternaire est entrée dans quelques spéculations indépendantes, dirigées malheureusement par un esprit plus poétique que scientifique. Et il est résulté de préjugés acquis et longuement établis, peut-être aussi du caractère des auteurs, que tantôt la sensibilité n'a point eu de place à part dans la division (*Esquisse d'une philosophie*), tantôt la volonté a dû se confondre avec la sensation ou avec le sentiment (*de l'Éclectisme — de l'Humanité, de son passé et de son avenir*). Enfin nous ne pouvons même pas nous féliciter de voir le ternaire psychologique entrer dans les habitudes du public philosophe, lorsque nous voyons que le respect superstitieux du nombre *trois* est le principal mobile de cette réforme, et que, hors ce nombre sacré, on ne trouve souvent rien de commun entre les classifications qu'il inspire.

§ VII.

De l'homme comme passion. — Les passions.

La passion ne saurait être définie généralement. On

peut la nommer une impression interne, ou dont la matière est le soi modifié ; on l'oppose ainsi à la sensation qui est une impression externe, c'est-à-dire représentée dans le non soi : mais ce mot *impression* désigne une donnée quelconque de l'expérience relativement à la conscience, et ne définit rien de plus. Le *sentiment* est un terme encore plus vague. Tout ce qu'on peut dire de la passion pour elle-même, c'est que l'impression qui la constitue se sent, et que, sentie, elle se distingue de toute autre.

Mais joignons à l'expérience les catégories, qui en sont les formes et les règles inséparables : de même que la sensation, posée dans l'espace et le temps, est naturellement rapportée à la causalité, sans qu'il soit besoin de lui attribuer une fin quelconque ; de même et à l'inverse, la passion, envisagée plus particulièrement dans le temps et dans la conscience, quelle qu'en puisse être la cause, soutient un rapport essentiel avec la finalité. Toute passion existe sous condition d'une fin proposée ; et, avec les fins, les passions varient, comme les sensations varient avec les causes.

L'expérience seule nous apprend que telle sensation a pour cause telle donnée extérieure et non telle autre, et que telle passion correspond à telle fin. Nous savons que, du fait extérieur, il n'est pas possible de déduire l'impression sensible comme elle est pour la conscience : une fin donnée ne révèle pas non plus une passion, autrement que par le fait. Toutefois, les fins étant posées dans la conscience même, ce qui n'a pas lieu pour les causes des sensations, l'analyse peut fonder la

nomenclature des passions sur celle des principes de finalité.

De plus, une fin quelconque est présente, possédée avec une certaine stabilité; ou obtenue au moment même; ou aperçue dans un éloignement plus ou moins grand. La conscience est diversement affectée dans ces trois cas, et c'est là que je trouve une première base de la classification générale des passions.

Supposons d'abord que la fin s'offre à distance, comme possible, ou réalisable par des moyens quelconques. La conscience compare deux états d'elle-même : l'un, relativement initial, où elle se trouve; l'autre final, où paraît inclus un élément qui manquait au premier, ou duquel est exclus, au contraire, un élément que le premier contenait. Les deux états sont réunis par une tendance positive ou négative, et cette synthèse est la forme logique de la passion. L'état initial est marqué du caractère d'*imperfection* (je comprends sous ce mot les besoins et défauts d'être de tout genre), et l'état final comporte une plénitude, une *perfection* relative; ou l'imperfection apparaît future, dans l'état final, et c'est alors l'état initial, actuel, qui se présente comme relativement parfait. L'état parfait répond donc à un accroissement quelconque, soit donné, soit possible, des phénomènes ou fonctions qui composent l'être dont s'entoure la conscience, ou auquel elle s'unit; et l'état imparfait répond à toute privation, spontanée ou violente, naturelle ou factice, portant sur quelques-uns de ces phénomènes, et par suite au dépérissement, au

néant relatif. Cela reconnu, la tendance est positive quand le passage aurait lieu de l'imperfection à la perfection ; négative quand il aurait lieu en sens inverse : le premier cas comprend les passions qui se rangent sous le *désir*, et le second celles du genre de l'*aversion*.

Il y a ici deux remarques à faire.

On pourrait se demander en quoi le désir et l'aversion diffèrent des simples tendances, mais il faut se rappeler que la *tendance* a été définie comme terme général, antithèse pure de l'*état*, c'est-à-dire comme terme privatif qui exclut dans la conscience, envisagée du point de vue de la finalité, et le point de départ et le point d'arrivée. (*Premier essai*, § XXIX.) Positive, la tendance, se reconnaîtrait, autant du moins qu'une abstraction peut se fixer dans les faits, à ce détachement qui se produit par rapport à l'état imparfait, et senti tel, avant même que la fin soit nettement aperçue et que la perfection se définisse dans l'imagination ; négative, on doit l'entendre de ce même détachement appliqué à un état imparfait futur, et, par conséquent, nié de l'état actuel quel qu'il soit, tant que d'autres fins ne surviennent pas. C'est unie à l'état, sous la double forme limitante, initiale et finale, que la tendance donne et détermine la passion.

Cette distinction n'est pas vulgaire, et cependant l'analyse y conduit rigoureusement, comme à celle de la puissance et de la force. Au reste, cette dernière, quoique plus répandue, grâce à la terminologie d'Aristote, ne laisse pas d'être violée quelquefois par les géomètres et même par les philosophes.

En second lieu, j'ai supposé et, pour plus de simplicité, je supposerai le plus souvent dans la suite que les phénomènes sont propres à poser la perfection ou l'imperfection, selon qu'on les considère comme ajoutés à l'être de la conscience ou comme retranchés de cet être. Mais il arrive tout aussi bien qu'un phénomène ajouté apporte l'imperfection, parce que, de cela seul qu'il est présent, une série d'autres se trouvent irréalisables ; et que, retranché, il rende la perfection possible ou actuelle en cédant la place à ceux que sa présence excluait. Au surplus, tantôt la fin que pose le désir dépend pour sa production, en tout ou en partie, du développement propre de la conscience, ou des conséquences attachées à ce développement; tantôt elle n'est qu'une expectative de faits extérieurs, plus ou moins connus, plus ou moins probables. Le désir s'applique également à ces deux cas et reçoit quelquefois les noms de *vœu* et de *souhait* dans le second. L'aversion est plus particulièrement relative aux fins dont les moyens sont indépendants de la conscience; s'il arrive qu'elle frappe des objets que la conscience elle-même se propose, c'est qu'il y a conflit de passions dont les buts sont divergents, et alors nous sortons de la passion pure, car la réflexion intervient.

La perfection et l'imperfection, états corrélatifs, doivent être considérés, non en eux-mêmes et selon qu'une doctrine les qualifierait tels en décidant de ce qui convient ou ne convient pas à l'homme, mais bien en tant qu'ainsi posés dans une représentation actuelle. Le caractère de

la passion dépend de cette apparence, nullement de la conformité à l'ordre, à la vérité, ou à la juste prévision de l'avenir. Il s'agit ici de l'analyse de la passion pure, sans intervention de la réflexion et de la volonté pour la comparaison et pour le choix des fins. Je puis donc appeler *bien* toute *fin favorable*, c'est-à-dire qui s'annonce comme devant combler une imperfection de nature quelconque, et *mal* toute fin contraire ou dont la réalisation est supposée incompatible avec une perfection en vue. Il sera entendu que le bien et le mal n'ont encore que la passion pour juge, et ne qualifient que des phénomènes regardés maintenant, à tort ou à raison, comme propices à l'accomplissement de la sphère de l'être.

Ces définitions sont assez générales pour comprendre, avec le bien et le mal, le *beau* et le *laid* ; et, en effet, il me paraît incontestable que ces derniers caractères appartiennent aussi, et quelquefois exclusivement, aux objets du désir et de l'aversion : autrement il faudrait nier la disposition de l'homme à rechercher un certain ordre de représentation par cela seul qu'elles sont belles, et à éloigner celles que marque un caractère opposé. Le beau n'est pas seulement un produit de la réflexion ; il existe comme sentiment immédiat, et toujours avec quelque passion, puisqu'il ne nous laisse pas indifférents : or la passion ne demeure jamais strictement désintéressée, et dès que nous nous sommes une fois complus dans une certaine fin imaginée, nous poursuivons par la suite cette même fin ou des fins semblables. Antérieurement à l'expérience, il

faut bien admettre chez l'homme une fonction, du genre du désir, par laquelle il s'attache à réaliser dans ses œuvres, en usant de la nature ou en la transformant, des séries de phénomènes dont le beau seul est la fin. Kant est allé trop loin, ce me semble, quand il a considéré le *jugement du beau* comme purement contemplatif, étranger à la pratique et à tout désir de l'existence de son objet. On peut affirmer, sans restriction aucune, que tout ce qui éveille dans la conscience un sentiment quelconque est d'un certain intérêt pour elle ; et si le caractère le plus général du beau consiste à plaire, ce que Kant reconnaît, n'est-il pas vrai aussi que le caractère le plus général de *ce qui plaît*, ou même le signe unique auquel on puisse le reconnaître, c'est une disposition intime à se le proposer pour fin, ou a se le reproposer après que l'expérience en a été une fois faite ? Le désir et l'intérêt sont donc des traits essentiels du beau aussi bien que du bon, par rapport à nous.

Puisque ce n'est pas dans l'opposition de l'intérêt et du désintéressé, c'est dans la distinction des genres d'intérêt que nous chercherons celle du bon et du beau.

L'intérêt se trouve d'abord dans le *nécessaire*, dans l'*utile* et dans l'*agréable*. Le nécessaire est toute fin au défaut de laquelle, possédée ou atteinte, la conscience se prévoit anéantie dans ses phénomènes intégrants ou inséparables, soit que l'expérience, soit qu'un instinct direct la portent à en juger ainsi. L'utile est un nécessaire partiel, j'entends ce dont la suppression, étendue de

en proche aux fins du même genre ou de genres
ıbles, à tous les autres utiles, semble conduire de
à l'anéantissement. Enfin, je prends pour agréa-
bornant le sens du mot, ce qui apporte un plai-
n déterminé : savoir des sens, et spécialement
cher, du goût et de l'odorat. Toutes ces fins ap-
ınent au bien.
ıutre genre d'intérêt est celui des fins qui plaisent
rent indépendamment des précédentes, quoi-
s y soient très souvent mêlées. Ces fins de suré-
ɒn et en quelque sorte de luxe peuvent être sup-
s par la pensée, les unes après les autres, sans
on aperçoive au bout l'évanouissement de l'être
me. Nous les poursuivons en vue de réaliser une
de phénomènes, d'accomplir ou de modifier en
ıne classe de représentations complexes, qui pour
r quelquefois avec l'utilité et le plaisir ne laissent
s'en concevoir aisément séparables. Il se joint
ıe toujours à leur appréciation un travail plus ou
rapide de la réflexion, travail dont l'analyse est
te et difficile. Les fins considérées sous ce point
e appartiennent au beau. L'élément qu'elles em-
ent au sentiment réfléchi de l'ordre et des lois de
ure et de la conscience explique comment les ani-
sont dénués du sentiment du beau, ou du moins
veloppements auxquels on peut le reconnaître.
uffira de dire, quant aux fins contraires, que les
sont nuisibles, ce sont celles qui, posées, suppri-
l'utile ou le nécessaire ; d'autres désagréables,
ı-dire propres à nous apporter la douleur à quel-

que degré : tout cela rentre dans le mal. Les fins, e tant que définies par le laid, sont des objets d'aversio avec un caractère d'innocuité.

Quoique l'intérêt le plus marqué soit caractéristiqu de la passion qui tend vers le bien, cette passion es souvent *désintéressée*. C'est alors en un sens tout diffé rent, mais qu'il est impossible de ne pas marquer ici. I est de fait que la conscience attache à l'être propre dont elle poursuit le développement des fins de tout genre, intellectuelles et morales aussi bien que physiques; la passion s'y applique; et, en outre, à cet être même elle joint des êtres qu'elle fait annexes du sien et dont les fins particulières, toute raison à part, peuvent la toucher autant et quelquefois plus que celles qui lui seraient à elle-même agréables, utiles, nécessaires. Ce dernier cas est celui du sacrifice et du dévouement. Ainsi, les fins étant plus étroitement liées à d'autres personnes qu'à celle qui les envisage et peut-être en dispose, ou tout le contraire, cette distinction en amène une très considérable dans l'intérêt. Si l'on ne considère que la passion, l'intérêt a toujours le même principe et ne fait que se transporter, grâce à l'identité qu'une personne établit spontanément entre elle et des objets dont la réalisation semblerait d'abord lui être étrangère ou ennemie. Mais si l'on se place au point de vue moral, si l'on a égard à la raison qui explique une telle assimilation, ou de telles préférences, à la réflexion comparative des fins de divers ordres, à la volonté délibérante, dont le but est l'accomplissement du meil

leur, et non plus seulement du bien, alors un désir éprouvé, une fin poursuivie seront dits intéressés dans certains cas, et désintéressés, plus que désintéressés dans d'autres.

Au reste, de plus amples explications sur ce point, aussi bien que la critique des espèces du bien, appartiennent à la morale. Posons seulement ici que l'intervention de la raison transforme les fins passionnelles de l'homme et présente à son activité des fins nouvelles. Par là, l'intérêt change de caractère. La perfection et l'imperfection ne sont plus ce que nous avons défini ; mais, au lieu de porter sur le développement de l'être, en vertu de vues spontanées et de passions quelconques, elles s'appliquent essentiellement à la réalisation d'un ordre réfléchi dans le système des représentations et des actes du ressort de la conscience. Dans cette sphère de phénomènes, le bien et le beau concordent toujours. Aussi les prend-on volontiers l'un pour l'autre quand on qualifie des actes moraux.

Le vrai est aussi une fin de l'homme, mais sous l'influence de la réflexion, sans laquelle on ne saurait même le distinguer du faux. Là où tout est vrai rien n'est vrai, pour la conscience de l'animal, puisque rien n'est faux pour lui de ce qui lui apparaît spontanément, et que rien autre ne lui apparaît.

Il y a souvent opposition entre la fin passionnelle, morale ou non, et la vérité à connaître ou à découvrir. Aussi, dit-on que la recherche du vrai doit être désintéressée. Mais un autre intérêt, un intérêt double, et

très grand, remplace celui dont le sage s'efforce de faire abstraction. C'est étendre la sphère de la conscience, et par conséquent de l'être tout entier, que d'obtenir la connaissance des phénomènes et de leurs lois, quelque fâcheux, nuisibles ou inutiles qu'ils puissent paraître ; et la raison peut toujours présager de cette connaissance une utilité ultérieure, en plusieurs sens, souvent imprévus. On peut donc affirmer d'une manière générale que la vérité est bonne. De plus, la vérité est belle, car on ne fait jamais difficulté d'appliquer ce nom de beau à tout système de connaissances assez étendu pour qu'un ordre et des lois s'y révèlent. Comme bon et comme beau, le vrai peut donc être un objet de désir, et le faux peut être un objet d'aversion. Ainsi la passion s'applique à ces fins élevées dont il a fallu d'abord écarter les passions ; et, jusque dans les choses que nous appelons de pure curiosité, règne la passion d'acquérir des éléments nouveaux pour la conscience agrandie.

Le désir et l'aversion, d'après la définition générale que j'ai avancée, sont des noms de la passion attractive ou répulsive, savoir, en présence d'une fin représentée comme possible. Ces noms se prennent souvent dans des acceptions plus déterminées, mais assez variables, parce que les langues fixent différentes valeurs de chaque mot à la rencontre des autres, et, au lieu de noms catégoriques, ne créent guère que des séries de locutions. A la passion attractive répondent également l'amour, l'appétit, l'attrait, le penchant, etc., et, à la

passion répulsive, la haine, la répugnance, l'éloignement, etc., autant de mots qui se prêtent à exprimer plusieurs espèces, et qui recevraient au besoin un sens général, comme ceux que j'ai adoptés, et sans plus d'arbitraire. Ces espèces doivent se déterminer par la nature des fins, suivant que celles-ci touchent principalement, ou l'organisme, ou les sensations, ou l'entendement, ou se rapportent d'une manière plus particulière à telles fonctions de l'homme social. C'est ainsi que les appétits et les répugnances s'entendent, mais non toujours, des seules fins de la vie organique; le désir et l'aversion semblent plutôt réservés aux fins de la vie animale, et ne laissent pas de s'étendre à des objets divers et complexes; l'amour et la haine s'appliquent plus communément aux personnes, et pourtant le premier de ces termes, tantôt se généralise sans limites, tantôt se restreint au point de n'exprimer que l'attrait des sexes, attrait moral ou seulement sensuel; la passion attractive ne reçoit des noms strictement déterminés que par rapport aux objets les plus spéciaux, cupidité, ambition, lasciveté, etc., quand il s'agit d'argent, de pouvoir, de certain plaisir, etc.; enfin les divisions n'offrent aucune régularité, les contraires se trouvent marqués rarement avec quelque rigueur, et les noms manquent presque toujours pour les passions honnêtes.

Au sujet des mots *attrait, penchant,* etc., et de plusieurs autres moins vagues que ceux-ci, il faut remarquer que l'usage introduit volontiers un caractère de degré ou d'habitude, plutôt que de précision ou d'actualité dans la passion qu'ils expriment.

Après qu'on a reconnu le désordre des termes convenus et des caractères ou nuances de la passion auxquels on les affecte, il y aurait puérilité à vouloir établir une nomenclature régulière sous des étiquettes connues, à moins qu'on ne se donnât carrière pour refondre le langage, ce qui n'est pas sans inconvénient. Je m'attache à marquer les traits généraux de la classification passionnelle ; la poursuivre dans les détails et la terminer, ce serait composer un chapitre de la langue philosophique.

Les deux genres de fins, c'est-à-dire le bon et le beau (ou le mauvais et le laid) sont souvent liés dans la passion attractive (ou répulsive), mais surtout dans tout ce qu'on appelle amour. Elles se séparent dans les appétits organiques, où le beau n'entre guère, et, en sens inverse, dans le goût qui nous attire vers ces combinaisons d'idées ou de sensations, visuelles, sonores, etc., dont le caractère de bonté est nul ou n'est pas immédiatement appréciable.

Les passions du genre du désir sont relatives à des fins possibles. Or, la possibilité a des degrés. Sous l'influence de la passion, une fois prononcée, et d'ailleurs plus ou moins conforme à la raison, toute fin paraîtra probable, ou improbable, ou certaine, ou impossible. La passion revêt à cet égard des formes nouvelles : devant la fin probable, au désir se joint l'*espoir*, et, devant la fin moins probable, la *crainte*. Si la réalisation de la fin, soit par nous, soit hors de nous, semble impossible, alors que nous la désirons vive-

ment, il y a *résignation* ou *désespoir* ; et si, au contraire, elle semble certaine, il se produit une passion d'attente qui n'a point reçu de nom, quoique plusieurs de ses caractères ou développements soient aisés à qualifier : *sécurité*, *insécurité*, *patience*, *impatience*, etc. Les mêmes phénomènes passionnels répondent en sens inverse aux fins aversables selon le degré de probabilité qu'on attache à leur production. Au reste toutes ces passions participent de celles qui s'attachent à la possession même des fins, et qu'il me reste à caractériser.

Supposons une fin présente, réalisée depuis quelque temps et avec quelque durée dans la conscience qui se sent la posséder. Alors cette fin est acceptée, voulue, ou imposée, subie ; c'est dire qu'elle est jugée favorable ou contraire. Dans un cas, la conscience est affectée d'éléments qu'elle pense convenir à la perfection de l'être qu'elle se joint ; dans l'autre, elle en est privée, ou, ce qui revient au même, elle est enchaînée à des phénomènes exclusifs de ceux qu'elle se proposerait librement. A cet acte prolongé de la possession en tant que sentie appartient la passion de la *joye*, si la fin est favorable ; j'entends ici cette joye permanente, paisible, cette satisfaction, ce contentement empreint de sécurité qui suivent en nous ce jugement, savoir que l'objet désirable nous est donné, et cela sans perspective d'aucun changement fâcheux. Lorsque la fin est contraire, la passion correspondante est la *tristesse*, dont la définition serait exactement analogue.

Il faut distinguer profondément la joye et la tristesse, plaisir et peine de conscience, d'avec le plaisir et la douleur, pures sensations. Ceux-ci sont des fins auxquelles se rapportent beaucoup de passions et auxquelles beaucoup d'autres se lient partiellement ; mais ils ne sont pas eux-mêmes des passions. Il y a des joyes sans plaisir et des tristesses sans douleur ; réciproquement, rien de si aisé que de citer des plaisirs sans joye et des douleurs volontaires sans tristesse, pourvu qu'intervienne la raison.

La joye et la tristesse, malgré la stabilité qui les caractérisent au point de vue de notre définition, exigent cependant que la conscience oppose l'idée de sa possession à l'idée de cette même possession perdue ou manquée. Si la fin obtenue n'était jamais imaginée absente, c'est qu'elle serait inhérente au sujet, ou que du moins passée pour lui à l'état d'habitude, elle cesserait d'éveiller ses passions. Tout au plus un certain bien-être indistinct, ou un certain malaise vague seraient sentis dans cet état d'ignorance où l'on ne supposerait ni la comparaison des fins, ni l'opposition de celles qui sont à celles qui pourraient être réalisées. Tel est sans doute l'état passionnel des animaux, en dehors de leurs passions actives et de leurs émotions actuelles.

On voit maintenant pourquoi j'ai dû classer le désir et l'aversion, ces *passions développantes*, avant les *passions possédantes* dont il est question ici, la joye et la tristesse. La comparaison voulue entre la possession ou la privation données, d'un côté, et la privation ou la

possession possibles de l'autre, implique les éléments passionnels, désir et aversion ; si donc ceux-ci n'existaient pas, il ne saurait y avoir non plus de comparaison avec passion, et dès-lors les passions possédantes seraient elles-mêmes sans conscience. Ainsi le développement de l'être est la première condition de la passion, non la stabilité. Sans doute la permanence dans le bien est l'idéal, la fin dernière que poursuit l'homme ; mais cet idéal n'est atteint que relativement, et, même en ce sens, rarement, passagèrement. Toute passion implique le sentiment des contraires, et la stabilité relative ne se comprend bien qu'obtenue après le désir, maintenue durant l'aversion que d'autres états inspirent. On qualifierait, ce semble, assez exactement la joye la plus assurée, selon l'expérience, en la rattachant à une suite de *redésirs* et de *repossessions* imaginatives semblables et sans obstacle devant les mêmes objets.

De nombreux modes passionnels suivent les modifications du désir et de la passion possédante, liées conformément à notre analyse et dues à la présence de telles ou telles fins obtenues. On pourrait les caractériser d'une manière générale, les uns par la *complaisance* dans un état donné ou vis-à-vis d'un certain objet, et leurs contraires par la *répulsion* permanente sous les mêmes conditions. S'il s'agit du rapport des personnes entre elles, ces passions s'intitulent quelquefois *sympathie* et *antipathie*, et, dans des circonstances plus déterminées, *amour* et *haine ; amitié* et *inimitié*. Au reste, les mêmes termes, mais celui d'*amour* surtout, et dans toutes les

acceptions possibles, se représentent volontiers pour qualifier les passions stables, après s'être affectés aux passions de mouvement, non encore satisfaites. Telle est la logique si vantée du langage! On trouve moins d'incertitude dans l'application des mots *bienveillance* et *malveillance* (envers les personnes), *goût* et *dégoût* (pour les choses), *estime* et *mépris*, *attachement*, *égoïsme*, *avarice*, *orgueil*, etc. : tous ces noms de passion impliquent des sentiments plus ou moins durables. Je ne puis m'arrêter à les définir, encore moins à définir des passions plus composées, telles que l'*envie*, la *jalousie*, la *vengeance*, etc. D'une part tout cela est bien connu : la littérature et la conversation portent certaines analyses au-delà de ce que les philosophes ont jamais fait; d'une autre part, on trouve de remarquables définitions didactiques chez quelques moralistes, dans l'éthique de Spinoza, par exemple, en dépit des erreurs capitales que je signalerai tout à l'heure. Ce qui nous manque, c'est une nomenclature, c'est le plan même de cette nomenclature, régulière et complète. Le plan, je m'attache à le tracer d'après la condition de présence et de nature des fins. Mais l'œuvre dans son entier exigerait un vocabulaire nouveau, parce que nos langues, faites sans système, multiplient tantôt les distinctions, tantôt les rendent sans changer les noms, et d'autres fois les manquent tout à fait, faute d'en éprouver un besoin journalier.

Lorsque l'objet de la passion possédante appartient à l'ordre du beau, cette passion est essentiellement l'*admiration*. Plus faible, elle se réduit à un sentiment de

satisfaction particulière qui n'a point de nom ou qui n'en reçoit que de communs, celui de *plaisir*, par exemple.

Un système célèbre a classé parmi les passions, outre les sensations (que la moindre réflexion apprend à en distinguer, et qui péchent, là, par excès de simplicité,) certaines dispositions extrêmement complexes : l'inconstance ou légèreté, le goût et l'habitude de l'intrigue, l'ardeur communicative dans les entreprises (*papillonne*, *cabaliste*, *composite*, si toutefois je définis à peu près bien cette dernière). Ce ne sont pas là des passions ; ce sont des traits de caractère. Le caractère est cette combinaison plus ou moins variable, plus ou moins cohérente des passions en puissance chez chacun de nous, et que la nature et l'instinct, le tempérament et le régime physique et moral, l'usage antérieur de la volonté, les habitudes prises, modifient et règlent dans leur succession et leurs développements.

Le caractère, ainsi défini, se réduit lui-même à un *goût*, quand on le considère partiellement, ou comme disposition à se complaire dans un certain ordre de fins, celles-ci pouvant d'ailleurs être très simples ou se rattacher à des exercices complexes de l'activité.

J'ai considéré la passion, d'abord dans le désir d'une fin possible, c'est-à-dire dans ce mouvement de conscience qui nous porte vers elle, en nous la représentant possédée par anticipation ; puis je l'ai considérée dans la joye et dans la complaisance qui accompagnent

la possession même, quand elle est stable et assurée : passion développante, passion possédante. Mais la passion se marque par des traits différents et originaux au moment même de l'acquisition, au moment de la réalisation d'une fin favorable ou contraire. Il se produit alors dans la conscience, comme passive et affectée, une *émotion*, c'est le nom des impressions de ce genre ; et, dans la conscionce comme active et se soulevant d'elle-même, ce que j'appellerai un *transport*. Le langage n'a consacré ni un nom commun ni des noms spéciaux à ces phénomènes passionnels que l'on exprime cependant lorsque l'on parle d'un transport de joye ou d'un transport d'amour, ou que d'une action quelconque on dit qu'elle est faite *avec transport*, *avec passion*. Le mot *enthousiasme* est quelquefois usité, mais s'applique plus ordinairement au sentiment du beau qu'à celui du bien. Enfin on peut citer l'*attendrissement*, mais dans deux sens singulièrement différents : l'un relatif aux passions douces que le sourire accompagne, en présence des fins heureuses ; l'autre, accès de mal et de tristesse au sujet de soi ou d'autrui. Je ne veux pas nier qu'il y ait rien de commun entre ces deux états, mais leur opposition est incontestable.

Le mot le plus vulgaire que nous offre ici la langue est celui qu'elle affecte au transport de haine : la *colère*. Lorsqu'une fin contraire, imposée à la conscience, est immédiatement acquise ou aperçue, et que, en même temps, elle est représentée à tort ou à raison comme ayant pu être évitée et pouvant encore être détruite, la colère se produit. Il se joint à cette passion un déploie-

ment de moyens matériels propres à la destruction de son objet, ou de tout autre objet présent, si la réflexion ne la réprime. C'est une force qui, mise en mouvement, frappe au hazard, à côté du but, qui souvent se dérobe. Dans le cas où il s'agit d'une fin morale, remédiable ou non, mais à laquelle on sent que la conscience peut seule s'opposer, la colère se réduit quelquefois à l'*indignation*, dont le caractère est d'être compatible avec la réflexion. Mais si la fin nuisible est représentée comme définitivement acquise et insurmontable, et si d'ailleurs elle est, de sa nature, assez particulière et personnelle, il peut se produire un sentiment du néant de l'être qu'on voudrait être, sentiment rapide, quelquefois périodique à courtes périodes, convulsif, qui est l'*attendrissement*. Les phénomènes organiques qui l'accompagnent sont les plus frappants de tous ceux que présentent les passions : larmes, soupirs, sanglots, etc.

Toutes les langues se servent de ces traits physiques de l'attendrissement pour le décrire; elles n'abordent point la passion même et ses nuances. Mais enfin ce transport de tristesse a un nom qui manque au transport de joye et au transport d'amour. Le transport de haine est toujours le plus richement doté; on y marque aisément certains degrés : l'irritation, la fureur, la rage; et de plus on exprime des types de caractère qui s'y rapportent, brutalité, violence, au lieu que pour d'autres passions on est réduit à confondre, en les qualifiant de sensibles, les êtres sujets à en éprouver les transports.

Cette pauvreté du langage est extrême à l'égard du

rire et des passions auxquelles le rire s'allie. On distingue bien le *rire* du *sourire*, mais ce dernier mot a presque les acceptions du premier, au degré près. Cependant les passions correspondantes varient de la joie à la tristesse, de l'amour à la haine, et de la tendresse au mépris. Disons, en général, que le rire marque certaines nuances délicates d'émotion ou de transport, relativement aux fins bonnes ou mauvaises. Mais alors il n'*éclate* pas.

Quand l'acquisition de la fin est imprévue, subite, sans qu'elle présente aucune utilité considérable, positive ou négative, l'émotion produite est essentiellement l'*étonnement*, que ne vient pas primer quelque autre passion plus intéressée. Si dans ce cas il y a perception vive d'un désordre singulier, d'une laideur inoffensive, circonstances accidentelles qui ne troublent au fond ni l'ordre du monde ni l'harmonie de notre conscience, nous sommes saisis du *sentiment du ridicule* et, par suite quelquefois, d'un rire plus ou moins convulsif dont les éclats semblent répondre aux retours précipités d'une même représentation et d'une même surprise. On a noté parmi les éléments du ridicule une certaine comparaison des défauts d'autrui avec nos perfections propres. Mais le rire franc est autre chose; et ce qui peut entrer de malveillant dans l'appréciation du ridicule par le rieur, étant développé, le conduirait à des sentiments de nature différente où le rire ne se trouve plus guère.

Un transport diamétralement opposé a lieu lorsque l'étonnement ne naît point à la vue du laid, du petit,

du désordonné et de l'accidentel, mais résulte de la révélation subite du beau, du grand, d'un ordre vaste dont les limites de temps, d'espace ou de perfection n'apparaissent pas; enfin de tout objet physique ou moral qui ouvre une longue perspective de possibles, ou surpasse les données communes de l'imagination ou de la raison. En ce cas, l'émotion, qui peut se lier à un certain frémissement du corps, est le *sentiment du sublime*.

Les auteurs qui, à l'exemple de Spinoza, veulent expliquer les passions par le principe de *conservation du moi*, observent bien mal, et la nature de l'homme, et celle des animaux. Il est visible que la tendance au développement domine partout l'esprit de conservation. Les instincts en masse posent leurs fins avant toute expérience, et les poursuivent sans même les connaître. S'il arrive que l'animal recherche ou fuie des objets qui lui ont fait éprouver antérieurement du plaisir ou de la peine, ce n'est pas toujours que ces objets soient favorables ou contraires à sa conservation; encore moins qu'il le reconnaisse; et il arrive aussi, et fondamentalement, que les fins naturelles utiles sont étrangères à la conscience, au moment où le plus vif désir la pousse à les atteindre : qui voudrait dire que le vrai mobile de la chasse, l'appétit pour la proie et la passion de manger sont fondés sur la crainte de mourir d'inanition? Des désirs d'un ordre bien différent portent l'homme et l'animal vers l'inconnu, dans l'amour, par exemple. Enfin le beau sollicite notre activité, comme le bien; et un caractère des fins, en tant que belles, est

précisément de ne pouvoir être assignées immédiatement dans leur rapport avec la conservation de l'être. Les passions que j'ai nommées possédantes, passions stables, passions de complaisance et de joye, semblent d'abord plus conservatrices, de leur nature; mais j'ai déjà remarqué combien le désir est essentiel à leur constitution. Celui qui aurait toujours possédé son bien et tous les biens ignorerait son bien et le bien même. Nous ne possédons souvent que trop de cette manière nos fins accoutumées.

Spinoza distingue, il est vrai, trois affections premières, parmi lesquelles il nomme le désir. Mais le désir, identique avec la volonté, selon lui, quand on le considère dans l'âme, est *l'effort, avec conscience de soi, par lequel chaque homme s'efforce de persévérer dans son être, et duquel découle nécessairement tout ce qui peut contribuer à sa conservation, effort qui d'ailleurs ne diffère point de l'essence de cet homme.* La joye et la tristesse sont les passions de l'âme qui passe à une plus grande ou à une moindre perfection, c'est-à-dire qui se représente une augmentation ou une diminution de la puissance d'agir du corps. Ici paraît un principe de développement, que la définition du désir ne contenait pas, mais qui, rapportée au corps seul, ou à sa conservation, n'est nullement propre à rendre un compte général des passions. Descartes, Hobbes lui-même, avaient mieux saisi la nature du désir que nous ne la voyons comprise dans l'*Éthique,* ce livre étonnant, mélange admirable, mais triste, de matérialisme, de stoïcisme, d'ascétisme et de mathématiques. Mais il

faut ôter à Descartes ses esprits animaux, à Hobbes ses mouvements du cerveau et du cœur; non qu'il n'existe rien de tout cela, mais la biologie doit substituer des réalités précises à ces hypothèses vagues, et les découvertes que la science pourra faire, quelles qu'elles soient, révéleront des harmonies, non des causes transitives. A cet égard, Spinoza et Leibniz ont seuls tracé la voie rationnelle.

§ VIII.

Suite. — La passion, l'instinct, l'habitude.

La passion est en nous comme une donnée immédiate, quoique souvent on puisse la considérer comme préparée, fortifiée et d'une reproduction plus facile, ou au contraire affaiblie, grâce à l'existence d'une habitude que nous n'avons pas dû contracter sans intervention de la volonté délibérante. Ajournons cette question de la responsabilité des passions. La conscience est donc *passive* sous ce fait de la *passion* qui actuellement l'affecte? On ne saurait dire pourtant qu'elle soit sans *action*: l'homme passionné est éminemment actif et plein d'énergie, au moment où se meut en lui, et comme lui-même, une passion développante dont la fin favorable lui semble près d'être atteinte. Prendre les mots *passion* et *passivité* à la lettre et dans toute la rigueur de l'étymologie, ce serait admettre une séparation réelle entre la conscience et ses états dominants. On ne doit opposer

à des états que d'autres états ou des actes ; les uns et les autres sont la conscience même, une ou partagée, et sous des représentations diverses. Tout désir sans contrepoids obtient son effet naturellement possible, quand d'autres représentations n'intervenant pas, l'homme et la passion sont une seule et même chose : alors une suite de phénomènes impliqués dans le premier se déroulent, et l'organisme est déterminé à son tour suivant des lois dont je rendrai compte (§ XI ci-dessous). Mais si des passions sont en lutte, si différents actes imaginés possibles ont différentes issues comparables, si des biens de nature diverse apparaissent en perspective, et touchent diversement, on se demande sur quel fondement la détermination a lieu. Devons-nous admettre que les passions se classent selon leur intensité ou leur force, suivent des lois statiques et dynamiques, ont de certains équilibres et forment de certaines résultantes ? Dirons-nous au contraire que les éléments d'une décision, en pareil cas, ne sont pas tous posés avec les prémisses passionnelles ?

La première supposition n'est point intelligible, quoiqu'on en dise, dans le sens mathématique qu'on lui donne et qu'on est toujours conduit à lui donner. Qu'est-ce que la grandeur d'une passion ? Quand il s'agit de passions de même nature on comprend bien qu'elles sont égales ou inégales, et, sans pouvoir fixer d'unité pour leur mesure, on leur attribue cependant une intensité quelconque, dont il est permis de juger d'après l'ampleur et l'énergie, encore que complexes, des effets qu'elles produisent en divers temps sur une

seule et même personne. La difficulté déjà bien grande de préciser une appréciation tellement vague et presque toute symbolique, augmente singulièrement lorsque les passions sont simultanées et de différentes natures. On les considérera comme des mobiles qui ont cela de commun de pousser plus ou moins. Mais pousser quoi? Si elles luttent entre elles, comme pour occuper un certain lieu qui est la conscience, quoi de commun entre la réalité et ces images? Et d'où proviennent ces poids, ces impulsions variables vers des biens identiques ou différents? où trouver l'impulsion? où le milieu? où le but? et quelles seront les lois du choc, ou de l'attraction et de la répulsion de ces mobiles imaginaires? Autrefois on réduisait ces fantaisies à une mécanique très simple. On assimilait l'âme ou la volonté à un corps résistant que les passions s'efforcent d'entraîner, mieux à une balance dont elles chargent les plateaux. Le symbole est grossier mais facile à entendre. Malheureusement l'existence de cette volonté-là ne se définit pas aussi aisément. Chassant les mythes, il faut identifier la détermination quelconque avec la force prépondérante de l'une des passions en jeu; envisager cette force dans ces grandeurs vagues et dénuées de mesure, les seules qu'on soit en droit d'attribuer aux passions; et prouver sa prépondérance par le fait même d'une détermination que l'expérience constate dans les cas de conflit. C'est une pétition de principe. Au fond, dépouillée de tout recours aux substances et aux causes substantielles, l'argumentation des déterministes est tout entière dans un appel au sentiment de causalité et à l'hypothèse de l'enve-

loppement *à priori* des phénomènes dans leurs antécédents. Nous avons vu ailleurs que cette hypothèse n'a pas plus de valeur logique que n'en a l'hypothèse contraire, et que l'expérience et la loi des grands nombres la rendent peu probable. (*Premier essai*, § XXXVIII et *append.* IX.)

Pour adopter l'autre supposition, celle d'une certaine indétermination des actes futurs, eu égard aux passions actuellement données, il faut d'abord savoir ce qu'on doit entendre par la volonté, et de quelle manière on peut concevoir la succession des représentations dans la conscience réfléchie. La liberté ne se comprend pas dans la doctrine des substances : ce sera presque l'avoir démontrée que se l'être rendue seulement compréhensible. (Vr § IX et XIII ci-dessous).

En considérant la passion spécialement dans l'homme, on peut la supposer jointe à la conscience plus ou moins claire d'elle-même, de sa fin et de ses moyens, soit qu'il y ait réflexion actuelle, ou que, du moins, des représentations rationnelles soient possibles, et surgissent au besoin spontanément. Lors donc que l'activité doit se déployer en une série de quelque étendue, on observe une coordination raisonnée des moyens successifs pour atteindre la fin. Mais chez les animaux, chez l'homme lui-même, pour tout un ensemble de cas fondamentaux, la passion réunit les états consécutifs, sans que la fin (surtout la fin dernière que révèle après coup l'ordre de la nature) soit aperçue, ou le soit distinctement. Que si la fin se trouve en quelque façon représentée,

il arrive encore que la suite des actes par lesquels elle se poursuit se succèdent et s'accomplissent sans réflexion ni calcul, infailliblement, de manière que la raison intervenante ne puisse qu'en troubler la marche. Ces passions *aveugles* sont les instincts.

Elles paraissent d'abord intimement unies à l'organisme, presque sans conscience ou distinction aucune des fonctions vitales : exemple, les mouvements qui se produisent pour la respiration, pour la déglutition, dans les cas mêmes où ils sont dits volontaires. On les trouve plus marquées à l'égard des phénomènes vitaux qui ont pour effets la marche et ses modifications, le saut et sa mesure, l'émission de la voix et ses variétés ; plus encore dans les contractions musculaires qui font saisir ou fuir instantanément l'objet favorable ou nuisible ; enfin, essentiellement, dans la série des actes des animaux relatifs à leurs demeures, à leurs chasses, à la génération et à tout ce qui la prépare, la favorise et la fait s'accomplir à travers beaucoup d'intermédiaires. Ces derniers phénomènes concordent sans doute, comme l'a si bien dit Cuvier, avec des rêves, des visions, dont les animaux sont poursuivis et qui les rendent comme somnambules. Mais quelque portée qu'on accorde à ces sortes de passions pour la pénétration de leurs fins immédiates, puisque la coordination complexe et prolongée des moyens s'établit et se déroule *à priori*, sans expérience possible, sans raison, irréfléchie, la fin elle-même ne saurait se marquer distinctement, sous peine de nuire à la réalisation de ces mêmes moyens dont l'animal ignorerait les rapports avec elle. On sait d'ailleurs que le développement de

l'instinct est en raison inverse de celui de la passic consciente, et les animaux supérieurs sont les seuls q paraissent éprouver nettement le désir, la joie, l'amoı de complaisance et les transports dans l'acquisition d fins. Mais le beau, le sublime et le ridicule suppose la raison pour se développer, et leur sont presque ég lement inconnus. Parmi les faits d'un instinct bien c terminé, qui n'ignore pas ses objets, mais qui les réali sans réflexion, les plus remarquables peut-être son chez l'animal, le saut mesuré; chez l'homme, en outr les divers actes d'équilibre du corps (y compris les plu habituels qui ne sont pas toujours très simples), et aus cette aptitude à reproduire les sons vocaux une fois en tendus. Il faut faire la part de l'expérience et du tâton nement dans ces phénomènes, mais il n'y a rien d commun entre la conscience des essais que nous ten tons, et une connaissance quelconque des lois de l mécanique, ou des procédés effectifs par lesquels nou varions une voix indéfiniment nuancée. Tout ce qu serait réfléchi et calculé en ce genre deviendrait par l même moins précis et moins sûr (Vr § xi).

Il faut ajouter aux instincts les caractères natif c'est-à-dire ces groupes de passions prêtes à se man fester dans les circonstances convenables, tels ou te appétits ou attachements, la peur, la défiance, la co lère, etc. Ce ne sont pas là sans doute des faits instin tifs, à s'en tenir à nos définitions, mais ils sont ord nairement qualifiés ainsi, et on le conçoit quand c considère les puissances de certains d'entre eux comm prédonnées dans certains animaux, de préférence d'autres animaux et à d'autres puissances, toutes chos

égales d'ailleurs et pour des circonstances où l'on ne voit rien que d'identique. Le caractère de l'animal est donc confondu avec son instinct propre, et non sans raison. Il varie de genre à genre; beaucoup moins d'espèce à espèce; très peu d'individu à individu dans les mêmes variétés; insensiblement chez les animaux d'ordre inférieur, ou qui ne subissent pas l'influence de l'homme. La plupart de ceux qui la subissent modifient difficilement leurs instincts, même alors qu'une sociabilité native les prédispose à la domestication, et ils se troublent quand l'ordre de la nature est troublé pour eux. La réflexion est indubitablement la grande cause de la variabilité humaine. Ses effets se produisent chez les individus, puis leur deviennent habituels, puis se transmettent héréditairement, entre certaines limites, et forment des variétés passionnelles.

L'instinct, le caractère natif, la passion enfin, instinctive dans sa source, constituent dans l'ordre animal une nécessité naturelle. Si la réflexion amène la liberté, et en quel sens, c'est la question que j'ai depuis longtemps réservée et que je réserve encore. Mais, pour le moins, l'homme varie singulièrement le fond donné de la nature. Parti de l'instinct et de la passion, au milieu de cet ordre fixe de la finalité qui l'enveloppe, il réfléchit, compare, combine, altère, les biens que lui présente une conscience en apparence automotrice; il modifie jusqu'à ses premiers instincts, ceux-là mêmes qui se confondent avec les actes vitaux les plus aveugles; enfin il se propose des biens nouveaux qui lui sont propres et qu'il cherche dans la considération de fins

ultérieures ou générales. L'homme cherche *le meilleur*, là où l'animal ne poursuit que *son bien*.

On pourrait entendre primitivement par *habitude* un état composé quelconque, un groupe de phénomènes coordonnés, une manière d'être constante. En ce sens, l'habitude serait l'animal même, ou plus généralement l'être, vu dans les lois qui le composent, et abstraction faite de ses changements.

Dès qu'intervient le devenir, l'habitude embrasse une suite de phénomènes dans le temps ; et ce qui motive l'application de ce nom, c'est la constance de la loi de succession ; c'est, pour nous borner à l'animal, la disposition qui est en lui à présenter le même enchaînement de modifications, toutes les fois que les premiers termes d'une série se trouvent posés en fait par un évènement quelconque. L'habitude est encore ici l'être et la fixité, mais la fixité dans une loi de changement, dans une aptitude à reproduire et à répéter un nombre indéfini de fois un même développement.

Cette loi peut n'être pas donnée tout d'abord, et se trouver dans l'animal comme acquise par lui à la suite de l'ordre de fait de sa vie antérieure. Ici nous arrivons à l'habitude proprement dite, ou à la *loi de variation de l'habitude ;* savoir, à ce grand fait que, quand une série a été produite une ou plusieurs fois, il s'établit par là même une disposition de plus en plus marquée, facile et comme naturee, à la llreproduire identiquement dans les mêmes circonstances.

En donnant à l'habitude le sens très général de la

persévérance dans un état donné, mais transportée à la sphère du changement, on en trouverait la plus frappante réalisation dans cette loi dite d'*inertie* qui exprime en dynamique la conservation de tout mouvement actuel. Les lois physiques et chimiques en présenteraient autant d'applications qu'elles nous montrent de fois les mêmes phénomènes pris pour antécédents avoir pour conséquents les mêmes phénomènes. Les fonctions organiques nous offrent la même constance de leurs séries de production et de développement, quoique nous ne puissions pas à leur égard réaliser aussi aisément des prémisses identiques pour les soumettre à l'expérience. Tout cela c'est la nature. Mais un organisme est déjà loin d'observer cette rigidité, cette inflexibilité qui appartient aux lois des non vivants. L'ensemble des conditions sous lesquelles deviennent ou demeurent possibles la naissance et le jeu des organes peut se modifier entre certaines limites, surtout si les changements introduits du dehors sont graduels : une plante, un animal, se font peu à peu à des milieux différents de leurs milieux originaires ou naturels et à de nouvelles influences ; ensuite ils s'altèrent et se transforment eux-mêmes jusqu'à un certain point, individus et races ; ils prennent donc des habitudes, comme on dit, et ils en changent. C'est le passage de la nature à l'habitude, le passage du sens primitif et fondamental de ce mot *habitude* (*avoir*, *être*), au sens ordinaire et dérivé, celui d'une nature acquise et variable.

Il y a plus encore dans la vie organique : il y a l'aptitude croissante des organes à reproduire certains phé-

nomènes qui ne sont point de leur jeu normal, ou qui l'outrepassent, et cela seulement parce qu'ils ont été déjà produits : exemple, l'afflux du sang, du lait, ou d'autres sécrétions, le retour de la fièvre, etc. On ne peut se refuser non plus, ce me semble, à voir l'habitude organique dans les faits si multipliés de l'adresse acquise, dans les arts et métiers de l'homme. Les mouvements rapides, compliqués, précis, des doigts du musicien, ou des organes vocaux du chanteur, deviennent irréfléchis et comme instinctifs, chaque petite modification musculaire se reproduisant d'elle-même, à sa place, dans le cours d'une série plusieurs fois répétée antérieurement. La volonté est intervenue pour réaliser un nombre de fois suffisant la série que l'on se proposait de rendre habituelle ; maintenant elle intervient d'une manière générale, appliquée à l'ensemble, encore pas toujours, et elle disparaît d'entre les termes successifs qui se suivent machinalement ou à peu près.

S'il était permis de supposer dans un organe une conscience propre quelconque des fins de ses changements, la loi de l'habitude se définirait pour lui une disposition à se proposer pour fins, dans certaines circonstances, les fins mêmes qui, dans des circonstances semblables, ont été précédemment posées et obtenues par suite de faits extérieurs à sa vie même et à son développement ordinaire. Or, c'est là précisément ce qui a lieu dans la vie animale, où paraît pour la première fois la représentation distincte des fins. La conscience est disposée à poursuivre celles qu'elle a déjà saisies,

soit d'instinct ou de passion pure, soit volontairement, soit par suite de faits indépendants d'elle-même, si elles sont favorables ou même sans cela. Ces derniers cas tendent à produire l'instinct et la passion ; le premier les renforce. On voit que la nature et l'instinct pourraient être considérés dans l'animal comme une habitude première et persévérante ; l'habitude, comme un instinct acquis, une nature acquise, une *seconde nature* (Aristote). Pourtant, l'habitude, à son origine première, est contraire à l'instinct, qu'elle modifie : aussi constitue-t-elle un progrès de l'homme sur les animaux, par la facilité qu'il a plus qu'eux de la former et, par suite, de la perdre. Mais, en tant qu'elle persévère, et, tournant à l'instinct, se soustrait à la volonté, elle le ramène à l'animal, dont elle le séparait d'abord. L'habitude propre à l'homme est cette habitude raisonnée qui se contracte et se perpétue volontairement pour la recherche et pour la possession des biens réfléchis : c'est la vertu.

Je crois pouvoir énoncer les lois suivantes comme résultats définitifs des travaux des psychologistes sur l'habitude. Cependant quelques distinctions et quelques amendements aux formules m'ont paru nécessaires (1).

1° L'altération qu'un phénomène répété apporte du

(1) Voir pour tout ce qui regarde les lois de l'habitude la très belle monographie de M. F. Ravaisson. Ces quarante pages, une simple thèse, surpassent en profondeur, et de très loin, tout ce que je connais de philosophie contemporaine. Pourquoi faut-il que le substantialisme entache des conclusions qui seraient si nettes dans un autre langage, et défigure de si fortes analyses ? Qu'est-ce que

dehors à un être vivant devient moins intense en devenant habituelle, pourvu toutefois que l'existence du sujet soit compatible avec sa nouvelle habitude. — Mais est-ce toujours là un *affaiblissement de receptivité*, comme le dit M. Ravaisson? et ne pourrait-on pas souvent penser qu'au mouvement de décroissance d'une altération en quelque sorte aiguë correspond l'établissement d'une altération chronique, profonde et plus difficile à reconnaître, qui a pour effet d'exclure la possibilité de la première? Exemple, l'habitude des toxiques.

2° L'altération née d'un phénomène que répète spontanément un être vivant se reproduit et s'aggrave de plus en plus avec l'habitude, si d'ailleurs on fait abstraction des autres conditions du sujet. — Cette loi paraît probable, avec cette restriction; mais il s'y agit d'un changement dont la fin est une modification chronique, et peut aller jusqu'à la destruction de la nature du sujet : doit-on nommer *accroissement de spontanéité*, avec M. Ravaisson, l'établissement d'une habitude surajoutée qui, de quelque manière qu'on l'envisage, développement morbide naturel, ou force médicatrice naturelle, est anormale pourtant et oblige à voir dans le sujet d'autres fonctions que celles qui forment sa propre et primitive harmonie? Cette loi et la précédente ne sauraient être bien élucidées que par un progrès décisif des sciences biologiques et médicales.

3° Tout phénomène dont la conscience est donnée,

cet amour substantiel, identique avec la volonté, identique avec la pensée, identique avec la nature? et que m'apprend l'obscure révélation du *mystère* de cette identité universelle?



quelle qu'en soit l'origine, externe ou interne, s'affaiblit comme représentatif, à mesure qu'il se reproduit et devient plus habituel. Il en est ainsi des sensations, des idées ou de leurs rapports quelconques (associations), et des jugements formels qui, s'ils ne sont nettement et constamment réfléchis, intéressent de moins en moins la conscience et perdent leur caractère. Cette dégradation représentative d'un ordre de faits que l'attention et la réflexion peuvent dominer, et qui subsistent, persistent, agissent, indistincts et voilés, quand ces fonctions s'abaissent, est une expérience journalière de l'homme. Rien n'est si propre à nous faire comprendre la manière dont les animaux pensent, jugent et raisonnent.

4° Si une passion se joint à l'habitude, dans le cas précédent, et si cette passion est de complaisance, ou possédante, sa représentation s'affaiblit par l'habitude, non moins que celle des sensations ou jugements qui y sont liés. Si, étant de désir, ou développante, elle demeure non satisfaite, elle s'affaiblit encore et tend à s'éteindre. Mais lorsqu'elle consiste en un désir successivement satisfait et renaissant, dont le contentement définitif n'est pas possible, comme dans le jeu et pour certains plaisirs, elle se répète d'autant plus qu'elle s'est déjà répétée et va toujours s'aggravant, s'il n'y a diversion suffisante, volontaire ou involontaire. Elle tend, pour ainsi dire, à s'approprier la conscience entière, jusqu'à ce point d'aberration où paraissent les monomanies, les *idées fixes*, où l'homme n'est plus homme, mais est juge, géomètre ou poete, dans la veille, dans le songe, à l'agonie. M. Ravaisson ne prend pas la

passion en ce sens, mais dans celui d'une réceptivité tout à fait passive, quand il dit : « La continuité ou la répétition de la passion l'affaiblit. » La passion est toute autre chose, et demande, comme on voit, des distinctions. De plus, l'affaiblissement, lorsqu'il a lieu, porte sur la représentation distincte de la passion, plutôt que sur la passion même. C'est ce que prouve la loi suivante.

5° Tout phénomène suffisamment répété, tout état prolongé, deviennent des besoins, quelque habituels et, par suite, peu sentis qu'ils soient pour la conscience. Leur absence y fait vide, à moins d'une forte diversion, et cela indépendamment du genre de passion qui se liait à leur présence, si ce n'est une aversion décidée.

6° Quand les phénomènes sont accompagnés d'attention et de réflexion toutes les fois qu'ils se produisent, la répétition et l'habitude, en les rendant plus faciles, ne les rendent pas d'une représentation moins nette et d'une observation moins sûre; tout au contraire. C'est que l'attention et la réflexion peuvent elles-mêmes devenir des phénomènes habituels : d'où une habitude opposée à l'effet amortissant des autres; une habitude, à proprement parler, d'éviter certains effets de l'habitude, en en conservant certains autres effets. M. Ravaisson dit ici : « La continuité ou la répétition de l'action l'exalte et la fortifie. » Mais l'analyse peut aller plus loin. L'*action* n'est pas si simple. S'agit-il des passions actives, c'est-à-dire spontanées? on a vu quelle loi elles observent; et il ne faut pas oublier qu'elles sont très souvent opposées à l'action réfléchie, en lutte avec elle,

ce qui fait qu'elles exigent un article séparé. Mais on parle exclusivement de cette action à laquelle se joignent l'attention, la réflexion, la volonté après délibération préalable? Alors l'habitude s'établit de deux manières : d'abord elle facilite les phénomènes sensibles et intellectuels, les sensations, les associations, les jugements, et à cet égard elle tendrait à en affaiblir la conscience; ensuite elle s'applique à la conscience distincte elle-même, comme volontairement suivie et entretenue; et, de ces deux habitudes réunies, il arrive que les perceptions deviennent plus claires, les associations et les jugements à la fois plus nets, plus rapides et plus sûrs.

Ces quatre dernières lois se résument en une seule:

L'habitude fortifie l'établissement des phénomènes, dans l'être où la conscience de ces phénomènes est donnée, en même temps qu'elle affaiblit cette conscience même, en tant qu'actuelle et distincte; mais cette conscience même se fortifie, si elle s'applique avec réflexion et persévérance à s'établir et à se maintenir.

§ IX.

De l'homme comme volonté, ou de la représentation automotive.

Les anciens, souvent profonds en allant droit au fait, ont défini l'âme une chose soi-mouvante. Otons le préjugé de la substance ou de la force substantielle, il reste cette vérité d'expérience : dans le cours des représenta-

tions qui se groupent ou se succèdent pour constituer ce que nous sommes, lorsque nous pensons avoir ce que nous appelons la direction de nous-mêmes, nous identifions surtout notre conscience avec celle de ces représentations qui à chaque moment semble se produire sans cause efficiente-antérieure, c'est-à-dire se causer d'abord, ensuite coordonner les autres.

Je n'entends poser ici qu'une apparence, mais elle est incontestable. On peut dire que la représentation automotive, indépendamment des conditions organiques et physiques sans lesquelles elle ne se produit point, reconnaît des précédents intellectuels; qu'elle n'est jamais entièrement nouvelle; qu'elle s'élève du fond et de la réserve des faits antérieurs, où l'imagination et la réminiscence la puisent; qu'enfin l'intelligence perçoit, compare, combine et ne crée point : tout cela peut être vrai, mais ces conditions permettraient également d'autres produits. Pourquoi telle représentation maintenant et non telle autre? pourquoi celle qui se témoigne se témoigne-t-elle par soi, dans la réflexion, tandis qu'il en est autrement dans la perception? On dit encore que l'apparence est fausse, et que nécessairement, tout est nécessaire, tout est précédé et impliqué, tout préexiste à soi-même. On dit, et comment prouve-t-on? par la *substance*, une chimère; par la *raison suffisante*, un infini ou un cercle vicieux. Ici, je ne fais point d'hypothèse, je ne démontre pas la liberté, je décris seulement l'apparence et j'en fais la théorie, sauf à chercher ailleurs la certitude, ou ce qui est possible sous ce nom.

La spontanéité de la vie est toujours une loi donnée : dès que certaines conditions sont réunies, la vie se manifeste invariablement, la même pour les mêmes (les réserves faites à l'article de l'habitude n'excluant pas une prédisposition fixe dans le sujet qui se développe). La spontanéité s'observe encore dans la production des faits de conscience, qui naissent, se suivent et s'éloignent, d'un cours continu, comme dans nos rêves. Ici, les phénomènes semblent plus variables, relativement à des conditions dont l'analyse complète est d'ailleurs impraticable ; mais enfin nous regardons chaque série comme préordonnée. La spontanéité continue à nous apparaître dans celles des modifications des animaux et de l'homme qui s'ensuivent immédiatement de leurs passions : mouvements locaux et changements internes, organiques et physiques. Ces phénomènes impliquent passage d'un ordre à un autre ordre ; mais, nonobstant les diversités que le passage peut offrir, on doit admettre que la succession des faits est prédéterminée par une loi donnée avec chaque individu à la fois physique, organique et personnel. L'habitude seule modifie jusqu'à un certain point la spontanéité, l'habitude que forment ou de nouvelles conditions extérieures ou, dans le sujet même, la volonté, s'il s'agit de l'homme.

Il y a donc loi, nécessité, être anticipé, dans tous les faits que je rappelle. Et cette nécessité n'interdit point la spontanéité ; tout au contraire : poser celle-ci c'est dire sans doute qu'il ne s'agit pas de productions réalisées mécaniquement, ou par une juxtaposition d'éléments extérieurs ; mais le groupe évoluant, depuis le

tions qui se groupent ou se succèdent pour consti ce que nous sommes, lorsque nous pensons avoir ce nous appelons la direction de nous-mêmes, nous i tifions surtout notre conscience avec celle de ces re sentations qui à chaque moment semble se prod sans cause efficiente-antérieure, c'est-à-dire se ca d'abord, ensuite coordonner les autres.

Je n'entends poser ici qu'une apparence, mais est incontestable. On peut dire que la représenta automotive, indépendamment des conditions org ques et physiques sans lesquelles elle ne se pro point, reconnait des précédents intellectuels; qu n'est jamais entièrement nouvelle; qu'elle s'élève fond et de la réserve des faits antérieurs, où l'imag tion et la réminiscence la puisent; qu'enfin l'in gence perçoit, compare, combine et ne crée point : cela peut être vrai, mais ces conditions permettr également d'autres produits. Pourquoi telle repr tation maintenant et non telle autre? pourquoi cel se témoigne se témoigne-t-elle par soi, dans la réf tandis qu'il en est autrement dans la perceptio dit encore que l'apparence est fausse, et que n rement, tout est nécessaire, tout est précédé et in tout préexiste à soi-même. On dit, et comment t-on? par la *substance*, une chimère; par la *ra fisante*, un infini ou un cercle vicieux. Ici, point d'hypothèse, je ne démontre pas la libe cris seulement l'apparence et j'en fais la théo chercher ailleurs la certitude, ou ce qui est ce nom.

[illegible] de la vie est toujours une [illegible]

grave qui tombe jusqu'à la conscience qui se passionn suit sa loi et ne la fait point. Tout cela n'a rien de com mun avec la volonté.

J'examinerai ailleurs s'il est permis de faire interveni la volonté dans les faits de locomotion des animaux o de l'homme, faits qui se produisent constamment e présence des passions, et j'espère prouver, contre l langage reçu, que la volonté n'a ni rapport exclusif, n même direct à ces sortes de faits. (Vr § XI.)

Mais, quand aux autres représentations de conscienc se joint celle d'appeler, suspendre ou bannir ces même représentations ; quand le pouvoir qui résulte de la gé néralisation de ce phénomène paraît établi, grâce à ce faits d'attention, d'abstraction systématique, de réflexio soutenue et variée, dont l'ensemble est une véritable ana lyse automotive ; quand l'indépendance de la représen tation appelante, suspensive ou bannissante trouve un confirmation spécieuse dans la divergence des actes hu mains, dans leur opposition et dans l'imprévu de leur conséquences ; quand une passion est retenue et neutra lisée, puis vaincue, puis extirpée jusqu'à sa racine pa l'appel et la maintien constant de quelque motif pris d plus haut ou de plus loin, d'ordre différent : alors i faut dire qu'il y a volonté.

Un grand fait est donc celui-ci : que la représenta tion se pose, en puissance, comme suspensive d'elle même, et comme suscitative de telles autres qu'elle en visage dans l'avenir. Ce fait qui paraît dans l'attentio la réflexion et la délibération, s'éloigne plus ou moi

de la pensée simple, où les séries s'offrent purement spontanées. Maintenant, si la puissance, si les possibles dont je parle sont ambigus dans le monde réel empirique, c'est ce qu'il faudrait, et c'est ce qu'il est impossible d'éprouver et d'expérimenter. La représentation les pose ainsi, et le fait que je demande ne va point au-delà.

Ceci admis, *j'entends par volition le caractère d'un acte de conscience qui ne se représente pas simplement donné, mais qui se représente pouvant ou ayant pu être ou n'être pas suscité ou continué, sans autre changement apparent que celui qui se lie à la représentation même en tant qu'elle appelle ou éloigne la représentation.*

La volonté est le terme général qui répond à la volition.

Cette définition paraîtra obscure peut-être. Elle exprime pourtant le fait même, et c'est ainsi qu'il faut l'entendre. Nous sommes au nœud de la conscience humaine. Au reste, on trouvera des éclaircissements au chapitre de la liberté. (§ XIII.)

On a donné à l'autogénèse représentative le nom de *spontanéité absolue* (Fichte, par exemple). Ce mot dit trop peu, si la spontanéité ne cesse pas d'être cette production déterminée et constante sous des conditions données; il dit trop, si l'absolu est placé là pour exclure toutes conditions antérieures ou concomitantes : le phénomène ainsi isolé sort du domaine de l'expérience et des lois quelconques.

Entre les représentations successives, entre la représentation et elle-même, quand il y a caractère de volition, se place la relation de cause à effet dont je ne reprendrai pas ici l'analyse. Toutes les difficultés qui pourraient nous arrêter dépendent de la substantialisation des causes et de leur séparation d'avec les effets. Cet écueil enlevé, restent des faits très constants et une loi très simple. Au sein de la représentation volontaire se fait cette synthèse de l'acte et de la puissance que nous appelons la force. En vertu d'une figure que j'ai expliquée ailleurs et que j'ai cru devoir conserver pour le langage, on a coutume d'envisager la force, la cause et la volonté dans l'acte d'une représentation antécédente, le produit, l'effet et le voulu dans un acte conséquent; mais le tout est inséparable quand on ne sort pas de la conscience : vouloir penser à telle chose et y penser en effet se confondent dans le temps, sitôt que l'objet est déterminé; et si l'objet n'est pas déterminé, la même identification se fait pour l'objet vague qui en tient lieu, à chaque moment de la série d'une remémoration par exemple. On trouve, au contraire, une séparation frappante lorsque l'on considère d'un côté la conscience et ses représentations volontaires, et, de l'autre, des effets dans le représenté sensible; mais cette séparation porte sur l'espèce des phénomènes observés des deux parts et non sur le lien même de cause à effet qui, exigeant sa synthèse indissoluble, s'est toujours trouvé n'être pas intelligible quand on a voulu admettre des forces substantielles et transitives. (V[r] *Premier*

essai § XXXVII). Au reste, je borne en ce moment l'analyse aux effets de conscience.

La force et la volonté sont des termes généraux, des noms de lois. Dans une conscience individuelle, le caractère joint à une représentation particulière, et qui la fait volontaire, peut prendre le nom d'*effort*. Toute volition bien déclarée, par conséquent réfléchie, est un effort, et l'effort est dit plus ou moins grand, selon qu'il y a plus ou moins de différence ou d'opposition entre les phénomènes volontaires internes et ceux que nous penserions avoir dû se produire selon la simple spontanéité.

On peut se demander si l'effort est suffisamment défini quand je le qualifie de caractère d'une représentation. Mais que dire de plus? De ce caractère ressort une représentation *sui generis*, et toute investigation doit s'arrêter là. L'effort est un fait de conscience, un fait représentatif et représenté dans la conscience. Si l'on essaie de fixer ce représenté indépendamment de la conscience, c'est une idole qu'on posera; et on se fera au fond cette illusion de placer derrière l'homme incomplet, privé de volonté, un second homme, complet celui-ci, qu'on chargera d'être la volonté du premier. Mais ne séparons pas des phénomènes qui ne se comprennent point les uns sans les autres; alors nous constaterons seulement la distinction profonde de la représentation simple et de la représentation volontaire : cette distinction sera celle du penser et du vouloir, et la seule définition possible de l'effort en résultera, puisque le sentiment en lui-même est toujours indéfinissable.

Il est donc permis d'envisager dans la conscience une représentation toujours, à tout instant, possible, une représentation qui aurait ce caractère d'être sa propre cause, ou d'être la cause d'une autre qui dès-lors s'identifie avec elle. Cette représentation est un effort pour se maintenir, un effort pour s'éloigner, un effort pour appeler et se substituer telle représentation différente, avec laquelle elle forme par cela même une synthèse causale dont il est impossible de rien dire de plus. En acte, c'est la volition; en puissance, c'est la volonté. Puisque selon l'apparence, que je ne cesse de suivre, un antécédent a plusieurs conséquents possibles et qu'il n'y a point de série prédéterminée que la conscience connaisse, la volonté est un principe de solution de continuité des phénomènes : elle n'obéit point à une loi *à priori*; elle modifie des lois, et elle en fait, qui ne deviennent telles que pour l'observation qui les constate *à posteriori*.

En même temps que la volonté brise les séries naturelles, elle établit une loi d'un ordre nouveau et éminent, que les partisans des substances ont reconnue, qu'ils ont cru ne pouvoir sauver qu'en constituant des entités, et qu'ensuite ils ont perdue presque toujours en ouvrant ces entités à l'invasion des lois de la nature. Je veux parler de l'individualité du soi.

Une multiplicité de phénomènes de tout genre est la matière de la conscience : elle les prend comme de son expérience, et non comme d'elle-même. Les formes ou lois de l'entendement et de la raison lui semblent déjà

mieux lui appartenir; ce sont pourtant des fonctions communes à beaucoup d'autres consciences, et souvent aussi des caractères généraux qu'elles s'accordent à rapporter à leurs représentés : ainsi la représentation, comme simplement telle, n'est qu'à peine un principe d'individuation; la mémoire constitue, il est vrai, ce qu'on appelle la permanence du moi, mais sans obliger ce moi à voir dans le moi autre chose qu'un fragment d'un ordre total. Enfin les passions, malgré les variétés que produisent l'instinct, les circonstances, l'habitude, le caractère initial ou acquis, sont cependant autant de liens de la conscience, et qui l'enchaînent aux lois du monde. Ces choses marquent le genre et le degré de l'individualité animale. Mais lorsque paraît ce pouvoir, non point une entité, cette puissance, selon toute la valeur logique du mot, cette représentation toujours possible qui se pose avant toutes les représentations, pour elles, contre elles, pour elle-même et contre elle-même, on peut dire l'individualité humaine constituée. La synthèse de la mémoire avec ce pouvoir élève la conscience au point culminant, et constitue essentiellement ce que nos langues et nos lois nomment une personne.

En définissant la volonté, j'ai défini la liberté, puisque celle-ci est une puissance et que je n'ai pas considéré la première autrement, ni hors de la conscience et ailleurs que dans l'homme. Je n'ajouterai rien ici sur ce point; mais on voit qu'il ne s'agit pas d'un pouvoir substantialisé, encore moins de cette faculté de *vouloir vouloir* qu'on a pu reprocher aux partisans du libre arbitre. Il s'agit de la puissance des futurs, la-

quelle se témoigne dans certaines représentations, s'y témoigne ambiguë, selon les apparences, et devient une volition dans l'acte de la représentation qui se résout et se détermine entre plusieurs. Ce n'est là que de l'analyse.

La différence est grande entre la loi que j'énonce et celles que poursuit l'auteur de la mécanique des représentations. Le phénoménisme d'Herbart, autant qu'il m'est donné de le comprendre, entifie la conscience, et ne laisse pas de perdre de vue l'unité singulière, en même temps que l'ambiguïté qui résultent pour les déterminations personnelles du fait de la représentation automotive et de la puissance des contraires. Traiter les phénomènes comme des atomes, calculer leurs forces, leurs pressions, et ne voir dans le moi qu'un effort de conservation, c'est s'interdire toute explication de la volonté, et l'emploi même de ce nom, si l'on était conséquent. Il est vrai qu'on ne l'est pas.

Après avoir donné cette idée générale de la volonté, prenons, pour la confirmer et la développer, les phénomènes de conscience à leur origine. Dès la première apparition du sentiment, il y a lieu pour l'homme à distinguer l'impression de l'effort. Une représentation commence à poindre. L'impression toute seule peut l'élever, ce semble, à la clarté, s'il se produit une sensation vive, si surtout une passion s'y joint, d'où le soi se distingue implicitement de son objet : toutefois, il nous est difficile de concevoir ce que nous appellerions une clarté véritable en l'absence de toute réflexion. Mais, du

sein de la représentation obscure ou confuse, en tout cas involontaire, voilà qu'il naît un effort pour le maintien et comme pour la suscitation de ce même phénomène imparfaitement présent, pour sa position plus nette, pour sa division, pour l'élucidation de rapports qui en amèneront d'autres. Ainsi paraissent l'attention et réflexion. Puis nous parvenons à la représentation des représentations comme possibles, en général, et à celle de cette puissance même, en tant que donnée dans la conscience. Nos déterminations, nos actes, nous semblent alors dépendre d'eux-mêmes, c'est-à-dire de nous, au moins quelquefois ; nous tâchons de ne rien être et de ne rien devenir sans l'avoir consenti ou voulu ; nous comparons la perfection relative des fins diverses que nous pouvons poursuivre ou atteindre immédiatement ; nous délibérons. Telle est la série des phénomènes de la volonté.

Un psychologiste de mérite, T. Jouffroy, a remarqué que, du point de vue de la volonté, toutes les fonctions humaines se dédoublent. Partant de là, il proposait de réserver à la fonction volontaire le nom de *faculté*, pris dans toute sa force et par opposition à la simple *capacité*. En effet, à commencer par la sensibilité, personne n'ignore la distinction de voir et de regarder, d'entendre et d'écouter, de toucher et de palper, de sentir et de flairer, de goûter et de savourer, quoique notre langue ne soit pas nette sur ces deux derniers points. Passant à l'entendement, on aperçoit sans peine quelle transformation fait subir la volonté à la mémoire, qui

devient remémoration, puis à l'imagination, au jugement, à la série des pensées, à la passion enfin. C'est la réflexion qui rend la raison possible, et les faits de réflexion sont des faits de volonté, comme nous allons mieux le reconnaître. Au reste, j'ai déjà signalé ces différences à propos de chacune des fonctions de l'entendement. Mais ces mots *facultés*, *facultés de l'âme*, rappelleraient toujours la doctrine de la substance et des modalités, plutôt que les catégories d'acte et de puissance, et un terme général, celui de *fonction* en tient suffisamment lieu, parce qu'on peut y ajouter toutes les qualifications convenables dans chaque circonstance.

Seulement, il est essentiel d'observer que la volonté et les fonctions volontaires ne doivent plus être comprises dans le sens mathématique du mot *fonction*. Ce sens, que j'ai suivi le plus souvent, implique des lois préexistantes à l'expérience, et une dépendance réciproque de toutes les variables dont la fonction est lien. Mais ici, en supposant la réalité conforme aux apparences, il faut admettre des variables indépendantes qui ne soient pas seulement fictives; les fonctions mêmes varient entre certaines limites, et le jeu des phénomènes cesse de pouvoir être constamment prévu par quelque intelligence que l'on veuille poser. En d'autres termes, les fonctions peuvent n'être pas données, mais devenir et se faire. Le sens vulgaire du mot n'exclut point cette nouvelle acception.

L'attention est, dans une représentation donnée, la représentation qui s'y joint du maintien de cette même

représentation, afin que ses éléments ou ses rapports se posent plus distinctement pour la conscience. Il entre toujours dans l'attention une fin proposée quelconque, au moins celle de connaître, que nous avons vu d'ailleurs n'être point rigoureusement désintéressée. Mais la volonté en est un élément essentiel ; car si la représentation est maintenue en présence de l'objet, ou sous l'empire de la passion, sans qu'il y ait conscience plus ou moins claire du vouloir, nous parlons d'une impression nette et durable, ou d'un appétit constant, comme chez beaucoup d'animaux en certains cas ; mais de cette tension passive pour passer à l'attention il faut introduire un effort. L'effort proprement dit se marque d'autant plus que l'intérêt est moins sensible, la fin plus générale ou plus éloignée. A cette extrême limite l'attention est certainement propre à l'homme.

Appliquée aux objets sensibles, l'attention est observation ; aux actes propres de la conscience, réflexion. Ces fonctions portent ordinairement sur une série d'actes coordonnés, sensations, jugements, raisonnements, en sorte que l'attention simple, ou qui s'appliquerait à un moment déterminé et isolé, n'est que le fait élémentaire de la réflexion prise dans toute son étendue.

Il y aurait abus manifeste à partir, comme Dugald Stewart, de l'opposition entre les sensations inaperçues et les sensations auxquelles nous *faisons attention*, pour fixer le phénomène de l'attention dans ces dernières, sans autre éclaircissement. La conscience admet des états vagues, indistincts, confus, dans tous les genres de représentations ; et il ne suffit pas que ces

états lui deviennent clairement témoignés pour qu'on doive qualifier d'effort et de volonté la part que son activité prend aux phénomènes : autre est la condition d'un passant qui voit filer un bolide, et change aussitôt de pensée, autre celle de l'observateur qui attend le météore et se le tient présent autant que possible, même après qu'il a disparu, afin d'en saisir la nature et les circonstances; le premier voit et sent, le second regarde et travaille; le langage peut bien désigner ces deux hommes comme attentifs, en comparaison d'un troisième qui aura vû sans voir et ne se rappellera l'étoile filante qu'au moment où on lui demandera s'il l'a remarquée, mais l'analyse, tenue à plus de précision, nommera les trois cas sensation confuse, sensation distincte et attention proprement dite. Il est vrai que le fait de la *distraction* à l'égard de certains phénomènes s'explique par l'application de l'attention à d'autres phénomènes au même moment, et c'est ce qu'on appelle *préoccupation;* mais alors donc la meilleure situation pour avoir des sensations distinctes de tous les accidents qui peuvent survenir est de n'être attentif à rien de déterminé quand ils surviennent, toutes choses égales d'ailleurs : or, s'il ne se produit en même temps aucun effort pour retenir et étudier la conscience présente, il y a sensation nette, on ne saurait dire qu'il y ait attention. Au surplus la sensation peut nuire à la sensation sans qu'il soit nécessaire de joindre une attention marquée à l'une des deux.

La confusion des deux sens vulgaires de l'attention a conduit le psychologiste écossais à cette singularité de

regarder comme des séries très rapides d'actes déterminés d'attention et de volonté les merveilles d'adresse de l'art du pianiste ou de l'équilibriste, merveilles d'où l'habitude tend précisément à bannir la réflexion et l'effort. L'apparence de ces séries est indubitable, mais les phénomènes dont elles se composent sont des sensations distinctes que suivent des déterminations d'agir aussi peu réfléchies que possible ; et l'attention ne s'applique que d'une manière générale, à l'ensemble des faits qu'il s'agit de saisir ou de produire. Le même auteur met en doute la possibilité que les mêmes objets se trouvent à l'égard de l'attention (et de la sensation distincte) tantôt séparés, tantôt réunis au même instant ; il est tenté de réclamer l'intervention de la mémoire, même pour la *perception de la figure visible.* Mais quelle est donc la fonction du soi que l'on puisse concevoir à part de la mémoire, et s'est-on fait l'idée de ce que deviendrait une conscience rigoureusement instantanée, c'est-à-dire anéantie à l'instant? Nous devons accorder à D. Stewart plus qu'il ne nous demande, mais il ne s'ensuit pas que l'attention se découpe en atomes, car alors la réunion de ces atomes par la mémoire cesserait d'être elle-même un fait d'attention, ce qui n'a pas de sens. Que signifient ces spéculations sur une faculté isolée? Quand on parle d'attention, il faut comprendre la conscience attentive avec les autres fonctions dont elle est inséparable : et on a vite fait de reconnaître, en consultant les faits, que l'attention peut *se partager* entre des objets liés par une idée commune, jamais entre ceux qui, séparés de tout point, se feraient mutuellement

diversion. Quant à la sensation distincte, elle se produit simultanément pour divers sens et pour divers objets d'un même sens, et souvent aussi la conscience possédée par telles impressions est inabordable pour telles autres pendant ce temps. Mais toute impression forme déjà un tout ; il n'en est point de simples à la rigueur. Ces questions ont peu d'intérêt aux yeux de quiconque a une fois remarqué que l'unité, la pluralité et le tout leur synthèse prennent place dans les phénomènes sans exception. Mais il est bon de savoir ce que valent les parties les plus ingénieuses d'une philosophie très analytique en apparence, très hostile aux entités, à ce qu'elle croit, mais qui ne définit rien à la rigueur et ne coordonne rien.

Rapporter des rapports comme tels à la conscience; en comparant, se représenter la comparaison même, et distinguer, composer les rapports ainsi abstraits, au lieu des groupes naturels ou immédiats ; s'opposer, déterminés comme non soi, les objets mêmes qui tantôt se caractérisaient comme soi, et les soumettre à ce procédé d'analyse et de synthèse qui chez l'animal ne paraît point dépasser les objets immédiatement donnés autres que lui-même : voilà comment j'ai décrit ailleurs les phénomènes de la réflexion, cette conscience de la conscience et, plus généralement encore, cette relation des relations en tant que telles. Il est facile de s'assurer de l'identité de ce point de vue avec celui où nous nous plaçons maintenant. En effet, si la réflexion ainsi comprise n'était jointe à la représentation de pouvoir être

retenue, ou délaissée, ou compliquée d'éléments nouveaux dans la conscience automotive, c'est-à-dire si elle n'était subordonnée à l'effort et à la volonté, elle ne pourrait que s'évanouir à chaque instant de sa production et, partant, n'existerait véritablement pas. L'homme qui réfléchit doit se dire implicitement que ses opérations sont volontaires, et agir en conséquence ; ou l'attention lui échappe, et la réflexion avec elle, parce qu'il y a incompatibilité entre cette fonction, toujours tendue de sa nature, d'une part, et, de l'autre, soit la série naturelle des pensées que mènent l'instinct, l'habitude et les accidents externes, soit même cette autre tension plus ou moins durable d'où quelque passion très vive exclut tout ce qui n'est pas elle. Il est donc manifeste que la conscience de la conscience, distincte, soutenue, continuée, est une fonction volontaire, et que, quand nous la possédons, nous nous la donnons.

Mais il faut pouvoir se la donner. Cette puissance paraît manquer aux animaux. Le caractère distinctif que l'on s'accorde à reconnaître entre eux et l'homme, la réflexion, implique, on le voit, la volonté, la possibilité de la volonté. C'est le développement du vouloir, c'est le passage de la spontanéité simple à la spontanéité libre qui marque l'avénement de la conscience humaine au sein de la nature.

Quoiqu'il en soit, au fond, de l'existence d'une liberté autogénératrice des moments de la conscience, illusion ou réalité, cette illusion est propre à l'homme et le distingue profondément. Le langage des animaux se mesure

à leurs passions; nous le comprenons assez pour être assurés, et sa fixité si bornée le prouve, qu'il n'admet point l'idée des purs possibles, des actes indéterminés, des futurs ambigus, non plus qu'il ne suppose aucune pensée de la pensée. Eux, au contraire, s'ils venaient à comprendre nos paroles, ce que précisément cette différence empêche, ils nous entendraient avec étonnement, à chaque instant, accuser le passé, spéculer sur l'avenir, et supposer que chacun de nous pourrait faire ce qu'il ne fait pas et ne pas faire ce qu'il fait : pourrait, aurait pu, pourra, rien n'étant changé, d'ailleurs, aux conditions de l'acte. Voilà pourquoi il ne suffit point à nos communications de ce qui suffit à celles des animaux, d'exprimer des passions actuelles par un langage d'action, ou tout au plus par certaines voix instinctives et constantes. Pour eux, point d'analyse, point de doute, point d'hypothèses, point de conditionnel général et indépendant; pour nous, ce conditionnel indéterminé fait tout le sens de l'effort moral et le sens même du vouloir, si bien que ces mots *vouloir* et *ne vouloir pas* ne sauraient se distinguer autrement de ceux d'agir et de n'agir pas, d'agir avec plaisir ou avec peine, pour une fin désirée ou imposée : tout le monde sait que l'activité définie par de tels caractères n'est pas la volonté.

La volonté qu'on attribue aux animaux n'est que la détermination sous l'empire de la passion; c'est donc la passion même, le désir, plus un acte qui en est la conséquence; ce n'est pas la représentation automotive avec conscience de son pouvoir. Certains êtres, des

moins éloignés de nous, sont, il est vrai, doués de cette mobilité, sujets à ces variations que la volonté produit chez l'homme; mais l'attention, la réflexion, l'effort moral, leur manquent d'autant plus, ce qui prouve que tout est dû à la perfection de la sensibilité et aux changements rapides des impressions de ces êtres. Les mêmes animaux nous offrent des actes raisonnés, ou qui semblent tels, mais qui s'expliquent suffisamment par les fonctions intuitives (ci-dessus § v). Enfin nous les voyons quelquefois, c'est surtout dans les rapports que nous leur créons avec nous, hésitants, incertains, balancés entre des fins diverses. Ce balancement des passions suppose la comparaison des biens avec les maux, des biens les uns avec les autres; et la détermination qui suit est un choix, très vraisemblablement, car il faut rejeter toutes ces comparaisons tirées de la mécanique, les impressions plus ou moins *fortes*, et l'*équilibre* et les *résultantes* : l'animal n'est pas une balance. Otons-lui cependant la conscience nette et redoublée de ses actes, que l'homme ne doit qu'à son effort propre pour modifier la passion en appelant, retenant ou éloignant tels d'entre les motifs d'agir; il ne lui restera plus rien de ce que nous avons nommé délibération et volonté. Autrement on le verrait évoquer comme nous, au besoin, des pensées nouvelles et lointaines afin de se résoudre; il arriverait par convention, et non plus seulement par habitude, à l'intelligence et à l'usage des signes; les voies du langage lui seraient ouvertes. Que si l'on croit observer chez certains animaux une ombre de ces fonctions, à l'état naissant, pourrait-on dire; si

nous l'admettons, pour continuer l'analogie d'ailleurs visible des espèces, ce sera du moins à un degré singulièrement bas et confus, difficile à définir. L'homme et l'animal, même supérieur, ne laisseront pas de différer comme diffèrent l'ordre de la liberté et celui du sentiment, ou, pour passer au point de vue moral, l'ordre de la justice et celui de l'innocence. A la liberté se rattachent la réflexion et la raison, au sentiment l'habitude et l'instinct. Ainsi tous les caractères distinctifs de l'homme rentrent dans un, qui est pris de la volonté, en n'oubliant pas que chaque degré de développement se fonde sur les précédents, et, pour les surpasser, les implique.

Dès que la volonté, étudiée dans l'homme, est un de ses caractères, et le premier, c'est abus que de l'attribuer à l'animal, bien plus à tous les animaux, comme on le fait souvent en leur accordant la locomotion *volontaire*. Il y a là tout au moins un vice choquant de nomenclature, puisque des fonctions si radicalement différentes se trouvent groupées sous un nom commun: d'un côté la conscience de l'automotivité représentative, de l'autre des mouvements qui s'ensuivent de passions données, avec une spontanéité simple et invariable. Nous verrons que la locomotion se rattache immédiatement aux phénomènes passionnels, et par ceux-ci à la volonté, en tant seulement que la volonté les modifie. C'est en confondant l'élément passionnel avec le volontaire qu'on a perdu le véritable fil de l'analyse, dans ce cas et dans beaucoup d'autres. Il n'existe pas en philosophie d'erreur plus grossière, ni qui ait eu des con-

séquences plus longues et plus fâcheuses. Kant lui-même n'en fut pas exempt.

La philosophie kantienne définit le désir *un pouvoir de déterminer soi-même son activité par la représentation d'une chose à venir*, en d'autres termes, *une faculté d'être, par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations*. On a objecté à cette définition l'existence des désirs sans aucun pouvoir correspondant, et Kant n'a répondu que par une cavillation littéraire (*Critique du jugement : Introduction*). On pouvait dire aussi que le pouvoir dont il s'agit existe quelquefois sans désir : les faits de vertige en sont la preuve. La définition est donc aussi imparfaite que possible, et tout ce qu'elle renferme de vrai se réduit à ceci, que les phénomènes passionnels et les phénomènes de détermination physique sont régulièrement liés. Mais la dépendance des seconds par rapport aux premiers souffre deux sortes d'exceptions. En effet, 1° la représentation du futur possible, dont la production de ce même futur serait une conséquence, peut se suspendre ou s'éloigner par un de ces faits de volonté que j'ai longuement décrits ; 2° l'opposition au phénomène envisagé dans l'avenir peut être due à la constance des lois physiques qui ne permettent pas ce phénomène. Ajoutons que le fait représentatif dont l'objet se réalise spontanément est une imagination vive, accompagnée de désir dans certains cas, et d'une passion tout opposée dans d'autres (Vr le § XI ci-dessous).

Un autre vice capital de la définition kantienne est

de se rapporter à une division des *facultés de l'âme* en ces trois qui, dit-il, ne peuvent plus être dérivées d'un principe commun : *la faculté de connaître, le sentiment du plaisir et de la peine*, et la *faculté de désirer*. Le désir et la volonté se trouvant ainsi réunis forcément sous la même classe, et par un philosophe qui n'entend pas nier la liberté, chose singulière ! il arrive que l'idée du désir et de ses propriétés reste bien confuse. Et en effet, si l'on comprend que les futurs placés dans la représentation sont indéterminés *à priori*, par suite le *pouvoir* ambigu, la *cause* ambiguë, il faut alors convenir que la définition cadre mal avec le désir, qui existe chez les animaux comme chez l'homme, et qui impliquerait par lui-même un avenir prédéterminé. Au contraire, lorsqu'on admet des futurs fixes et un pouvoir forcé, sans ambiguïté dans l'application, toute liberté disparaît, il n'est plus question de volonté, et la formule, portant sur le désir seul, demeure avec les défauts que nous avons vus.

La formule de Kant modifiée de cette manière, *être cause par ses représentations de ses représentations mêmes*, est rigoureusement vraie des actes de volition. Il y a plus ; en ne sortant pas de la conscience, on peut étendre la même formule au rapport du présent avec le futur, comme fait Kant : *être cause par ses représentations de la réalité des objets de ces représentations*. En effet, la conscience de la possibilité d'avoir une certaine représentation implique cette même représentation ; la simple idée d'un possible équivaut dans ce cas à l'acte, et elle le produit. Mais, comme nous joignons

à ce premier phénomène la représentation également possible de retenir ou de suspendre l'acte, celui-ci cesse d'être nécessaire en tant définitif, ou durable, ou développé dans ses conséquences. Des fins en perspective ou atteintes, des passions relatives à ces fins sont adhérentes à chaque phénomène représentatif appelé ou écarté, mais n'empêchent pas que tout ne se subordonne à la puissance qui comprend à la fois et ce phénomène et un autre phénomène accompagné d'une autre fin et d'une autre passion. C'est quand la représentation arrive à se fixer, et s'affirme exclusivement, que l'on peut dire qu'elle produit la *réalité de son objet* dans la conscience. C'est alors aussi que cette réalité paraît, s'il y a lieu, dans la sphère des lois organiques et physiques, en vertu de l'harmonie de celles-ci et des lois représentatives.

Une représentation produite indépendamment de la réflexion et de la volonté, si ces fonctions n'interviennent, tendra par elle-même à se poser en s'affirmant dans la conscience; une représentation plusieurs fois reproduite tendra à devenir habituelle. La volonté, c'est-à-dire la puissance des représentations autres ou contraires, peut amener en chaque cas la négation des premières données, négation fondée sur la considération d'autres fins, et qui à son tour produite et reproduite s'affirmera de plus en plus facilement et se tournera en habitude. La réflexion elle-même, l'emploi, l'intervention de la volonté, deviennent plus aisés par l'exercice, en sorte que la délibération se substitue à la

simple spontanéité dans une grande part de la conscience, et que les passions les premières venues ne l'emportent point. Ce sont des faits. On voit en quel sens la volonté lutte contre les passions, dont elle est inséparable pourtant; on voit que, phénomène isolé d'abord, mais qui se répète et se généralise, fonction suspensive, négative à l'égard d'un phénomène donné quelconque, et suscitative à l'égard d'un autre, elle se pose contre l'état et contre l'habitude, puis engendre des états nouveaux, des habitudes nouvelles; enfin, devenue elle-même habituelle, existe comme une habitude opposable à celles qui ont été contractées antérieurement.

Le développement de la fonction volontaire aboutit essentiellement à ce qu'on a coutume de nommer la *raison* chez l'homme comparé à l'animal et à l'enfant même. Il ne se produit que peu à peu chez ce dernier. De là cet *âge de raison*, dont on ne saurait fixer aucune limite inférieure, non plus que d'aucune autre habitude : et il est facile de comprendre qu'un premier acte de volonté réfléchie, pût-il être observé nettement, n'est pas encore une volonté formée. Quant à la limite supérieure, qui ne s'arrêterait que devant les fonctions invariables de la nature, et les connaissons-nous bien? assurément aucun homme ne l'a atteinte, même dans ses heures de veille les plus lucides.

Ainsi, sous l'empire de l'instinct et des lois de l'habitude commune, l'homme, aussi bien que l'animal, suivrait naturellement des séries d'actes de conscience, auxquelles se rapportent des modifications extérieures

convenables. La volonté est une habitude en quelque sorte inverse, un empire sur les habitudes, une habitude pourtant. Par elle se modifient les séries logiques ou naturelles de la pensée, et jusqu'à l'instinct, jusqu'à la nature, jusqu'aux lois fondamentales de l'intelligence, puisque le libre exercice de la raison peut nier la raison. A l'avènement d'une fonction d'un genre si nouveau, on peut dire que les choses cessent d'*être* simplement, mais *se font elles-mêmes*, et qu'une nature se produit par-dessus la nature. Alors aussi, alors seulement, l'homme s'élève à la connaissance de ces lois mêmes qui ne dépendent point de sa volonté, parce que l'abstraction devient possible, ainsi que l'expérience systématique : double fondement des sciences.

§ X.

Suite. — Lois de dégradation de la conscience réfléchie.

Le passage de la pensée simple et de la passion, dont les forces sont fixes et invariables, aux fonctions de réflexion et de volonté, qui constituent la force libre, ne s'effectue pas d'une manière totale dans l'homme. Ce n'est ni complétement ni d'une manière durable que s'élève de l'empire des lois à l'autonomie cet individu qu'il nous est donné d'observer. Sans doute son nouvel état, son acte, pour mieux dire, et, dans toute la force du mot, son énergie est un état normal, mais violent, et dont le constant exercice ne se rencontre point. Après le déve-

loppement des fonctions volontaires il faut assister à leur dégradation. Je ne parle pas ici d'une dégradation morale, mais de ce mouvement naturel de descente qui, de la nature autonome dans l'homme, nous ramène par l'affaiblissement et la fatigue au repos, et, à travers la rêverie, le rêve et le sommeil, à l'oubli, à l'inaction, à la nature purement instinctive de moins en moins consciente d'elle-même.

Le jeu des fonctions physiques a lieu avec continuité, sensiblement et en apparence, car, au fond, la logique nous interdit de voir dans le devenir quelqu'il soit autre chose qu'une série extrêmement rapide de phénomènes érectiles suivis de repos. (*Premier essai*, § XXXVI.) Les fonctions organiques nous présentent déjà, à côté de certaines actions dont les interruptions sont également insensibles, d'autres actions à périodes marquées, des mouvements rythmiques, en grande partie automatiques. Ensuite on observe des phénomènes qui ont leurs temps d'exercice, auxquels succèdent des temps de rémission, annoncés par le sentiment de la lassitude, surtout chez les êtres dont les passions surmènent l'organisme. Enfin les fonctions de la sensibilité, de l'entendement, de la passion et de la volonté ont toutes également ce caractère : que, après que la conscience que nous en avons a persévéré pendant une suffisante durée, et d'autant plus que les représentations ont été plus nettes et plus actives, cette même conscience devient plus difficile en tant que réfléchie, s'affaiblit et tend à s'effacer.

Une continuité effective de phénomènes quelconques

implique contradiction. Pour qu'il en fût autrement, il faudrait que le phénomène dit continu fût de nature à ne comporter en lui-même nulle distinction de parties ni de moments. C'est ce qui n'a point lieu dans la considération d'une force, par exemple. Il est d'ailleurs bien entendu qu'il s'agit de la continuité rigoureuse et mathématique. Quand on a compris cette vérité démontrée, on ne peut composer aucun ordre naturel de changements que d'actes intermittents, de phénomènes périodiques. De là résulte une première idée très générale du sommeil considéré, dans une fonction mobile quelle qu'elle soit, comme l'intervalle de deux moments d'activité, de deux actes successifs. Cette loi n'est pas seulement une loi de fait et particulière; c'est la conséquence d'une loi nécessaire de la représentation, dont il n'est pas permis de demander le pourquoi. L'observation ne l'atteint pas toujours; elle l'atteint quand l'intervalle des actes se marque dans un organe observable, pendant une durée qui surpasse celle de nos moindres représentations : exemple, les mouvements péristaltiques, respiratoires, etc., et, dans une sphère d'observation plus délicate, les mouvements vibratiles de certaines parties des corps organisés; partout ailleurs il faut la supposer (1). Ces pé-

(1) Sans doute il faut éviter de prendre à la rigueur les termes de la formule connue de Bichat : *Continuité d'action dans la vie organique, intermittence d'action dans la vie animale*. L'intermittence existe probablement dans la cause des mouvements organiques rythmiques, à ne juger que d'après les faits, car, si on entreprend de la nier en imaginant quelque mécanisme sous une force constante, on fait une hypothèse gratuite. Là où la continuité est apparente, comme dans la contraction des sphincters, rien ne prouve qu'elle

riodes composantes de la vie organique doivent se reproduire à peu près régulièrement dans tout le cours d'une existence individuelle. D'autres et d'un autre genre appartiennent à la vie animale, ou de relation, quoiqu'on puisse en observer des traces élémentaires dans les phénomènes végétaux : elles sont formées d'actes déjà discontinus eux-mêmes, et plus que discontinus, qui n'ont plus rien d'oscillatoire : d'une part, les sensations et les moments de la représentation sous toutes ses formes ; de l'autre, les mouvements dits volontaires qui suivent les passions ; tous actes qui s'édifiant sur la base des variations rythmiques de l'organisme modifient quelquefois la mesure de ces dernières, mais ne peuvent normalement les supprimer. Cela posé, lorsqu'une certaine série plus ou moins inégale en nombre et en durée s'est produite dans la représentation, la conscience s'affaiblit ; et lorsque les mouvements musculaires qui président à la locomotion se sont succédé pendant un certain temps, ils deviennent plus difficiles et tendent à s'arrêter : le sentiment de la *fatigue*, le *besoin de repos*, faits d'ailleurs indéfinissables, se produisent dans la conscience rapportée à elle-même ou au corps, et tournent à la douleur distincte, si les passions prolongent la période d'activité ; enfin, a lieu naturellement une

soit autre que serait le mouvement d'une aiguille de montre pour l'ignorant qui n'aurait pas les moyens d'en reconnaître l'intermittence. Mais ce qui doit faire rejeter entièrement la continuité des phénomènes de tout ordre c'est qu'elle impliquerait un *nombre infini effectif* de ces phénomènes dans une durée quelconque, ce qui est absurde. (*Premier essai*, § VII et VIII).

suspension au moins partielle, dont l'observation seule établit les caractères, et qui est proprement le sommeil chez les animaux. Le réveil est une renaissance, un retour des fonctions à leur puissance première.

Il y a un rapport facile à apercevoir et à expliquer, entre la période diurne et la période de veille des animaux; mais ce rapport est secondaire, puisque tout animal dort le jour quand aucune passion ne le sollicite, et que nul animal ne dort la nuit quand des passions, soit normales pour lui, soit exceptionnelles, le pressent pendant ce temps. On voit assez que l'explication des périodes de la vie de relation ne dépend pas d'un rapprochement si grossier.

Vouloir se rendre compte du sommeil par l'épuisement d'un fluide quelconque dont la réparation serait nécessaire, c'est se proposer le vaste problème qui, résolu, dévoilerait une harmonie des trois sortes de fonctions, physiques, organiques, représentatives; je dis résolu, mais qui même alors ne donnerait pas la raison première du phénomène : car les passions et la volonté peuvent retarder longtemps le sommeil chez un grand nombre d'hommes, et il en est aussi qui s'endorment toujours à leur gré. Un physiologiste, bon observateur, s'est cité lui-même comme exemple de ce dernier cas (J. Muller, *Manuel de physiologie*). Que nous apprendrait donc ici un fluide qui, abondant, n'empêcherait pas de dormir, épuisé, se réparerait sans sommeil, ou sans lequel, enfin, les fonctions les plus actives pourraient persister longtemps? Ce que je dis d'un fluide sécrété est applicable à la réintégration quelconque des

conditions matérielles des viscères exercés pendant la veille.

La loi du sommeil n'est point nécessaire, comme l'est *à priori* celle des périodes plus simples de la vie physique et organique, puisque tous les phénomènes de la veille sont déjà discontinus, ceux de la représentation et ceux de la locomotion, et qu'ainsi il n'y a pas lieu d'exiger une interruption autre que celle qui sépare le moindres termes de leurs séries : mais cette loi es un fait d'observation universelle, et ce fait reçoit tou la clarté logique qu'il appartient de l'existence d petites périodes élémentaires dont peuvent se compos naturellement certaines périodes complexes. Comme celles-ci se forment des premières, et pourquoi, u science plus avancée l'entreverrait peut-être. L'irrég larité qui les distingue se rattache à ce progrès vers variété, l'individualité, l'indépendance et la liberté, c ractère du passage des fonctions inférieures aux fon tions supérieures. A considérer la loi de formation do je parle, quelle qu'elle soit, la loi du sommeil doit p raître physiologiquement nécessaire, et se révéler avec les faits inconnus sur lesquels elle se fonde. M si l'on envisage les exceptions, la latitude singul laissée à l'application de la loi, et surtout la nature fonctions volontaires qui la suspendent chez l'hor il sera permis de penser qu'elle tend à disparaîtr la suite de l'évolution constituante des êtres. Ici j passe l'analyse et je dois m'arrêter.

A l'égard de la *fatigue*, liée comme on sait au meil, il est clair que, la prenant en elle-même, c

saurait trouver d'autre explication que celle qui convient à toute une série d'impressions douloureuses et de besoins sentis : elle représente un fait d'harmonie entre les fonctions sensibles et les autres fonctions, c'est-à-dire entre des lois distinctes qui président au développement d'un même être.

A cette idée générale du sommeil la biologie n'ajoute rien : on n'a pas encore découvert les lois spéciales qui se rattachent à la suspension totale ou partielle, et de la puissance locomotive et des fonctions représentatives; mais tout un ordre de faits échappe jusqu'ici à l'observation, et les hypothèses qu'on veut y substituer sont la honte de la science, par le vague et l'insuffisance qui les signalent, aussi bien que par les préjugés substantialistes dont elles déposent puérilement, sans fruit aucun.

Il nous reste, à nous, à considérer la loi du sommeil et à la décrire dans son application aux représentations sensibles, intellectuelles, passionnelles, volontaires. Ces dernières fonctions, les fonctions réfléchies, tiennent le premier rang dans la théorie, quand il s'agit de l'homme, parce qu'elles sont tout d'abord et les plus essentiellement suspendues par le sommeil, et qu'elles peuvent à leur tour le suspendre. Les passions partagent, il est vrai, ce privilége d'éloigner l'endormissement, mais le sommeil une fois établi peut les laisser reparaître dans le rêve.

L'animal s'achemine au sommeil par l'absence de la passion, par l'absence ou l'inopportunité des sensa-

tions qui lui présenteraient des fins à poursuivre. Chez lui, l'imagination est faible, la mémoire attend les occasions, la série des pensées est dépendante. Quand cet état d'impassionalité se prolonge au-delà d'une simple somnolence, il se marque par la suspension des représentations nettement extérieures et des affections qui les accompagnent, mais surtout de la puissance locomotive en tant que dirigée, car le rêve prouve, chez quelques animaux, la persistance possible de la sensation ou de son apparence imaginative, tandis que la locomotion, alors sollicitée, se trouve cependant impuissante à atteindre son but. Je croirais volontiers que l'harmonie entre les fonctions représentatives et les lois physiques n'est pas interrompue dans ces phénomènes, mais que la représentation est trop confuse, trop peu catégorique pour se rapporter à des mouvements déterminés et combinés : de là les efforts vains des membres et de la voix, le sentiment pénible de l'impuissance, et tous les caractères de certains songes. On peut se demander si l'animal arrive jamais au sommeil parfait, c'est-à-dire à la suspension totale des phénomènes représentatifs, ou s'il conserve toujours une conscience sourde, avec quelques sentiments vagues de la vie de relation. Cette question, posée sur l'homme, a pu offrir un intérêt aux partisans de la substance et surtout dans les systèmes de Descartes et de Leibniz ; mais, nous fût-il donné de la résoudre, elle n'ajouterait rien à l'histoire des phénomènes et de leurs lois. A peine se comprend-elle sous ce point de vue, parce qu'il est impossible de marquer une limite entre ce qu'on appel-

rait une suspension totale et cet état de torpeur où utes les fonctions, principalement la mémoire et le evenir de la pensée, de plus en plus exténués ou effaés, ne laissent rien subsister que la puissance indéerminée et de moins en moins consciente. Que cet état oit celui du sommeil profond qui ne laisse aucun souenir, on l'a contesté par des inductions elles-mêmes ontestables; il est au moins certain que l'homme peut n approcher beaucoup, même en veillant et par un ffet de sa volonté : chacun peut en faire l'expérience, t des sectes entières s'y sont livrées ou s'y livrent enore dans un but de souverain bien et de perfection norale.

La veille de l'animal comparé à l'homme pourrait déjà paraître un demi-sommeil intellectuel et une sorte de songe, si l'on n'avait égard qu'à la nature des représentations toujours irréfléchies qui forment sa conscience; mais de cet état à l'état de sommeil, et même de rêve continuel, il y a certaine paralysie d'un système d'organes et comme un second degré de paralysie de la représentation : les sensations nettes, les passions infaillibles, les réalités présentes de la vie de relation cèdent la place au jeu imaginaire et obscurci les catégories directrices du jugement. L'état somnamulique a été plus justement rapproché de la vie purement animale, mais il faut noter une importante difféence : le somnambule est enfermé dans un cercle 'actes et d'impressions en dehors desquels il se laisse border difficilement par la sensation, là où l'animal st également en éveil et prêt à tout événement. Cette

propriété de concentration dépend des fonctions spéciales de l'homme et des habitudes qu'elles établissent. Le somnambule ne réfléchit pas à nouveau actuellement, mais applique une puissance d'attention et d'abstraction antérieurement acquise; il touche, entend, voit, marche, travaille et suit toujours sa pensée : En dehors des accidents que cette série comporte, toute impression assez forte pour rompre la chaîne doit amener la réflexion positive et mettre fin au genre de sommeil où il est plongé. Supposons que cette réflexion ne soit pas naturellement possible, l'habitude et l'instinct auront leurs cours sans concentration spéciale, les sensations aborderont sans résistance et les passions se dirigeront à leurs fins naturelles. Tel est sans doute l'état de l'animal pendant la veille.

L'homme a donc, outre les sensations, les jugements et les passions, développés dans la veille, la réflexion et la volonté qui s'y appliquent, et les soutiennent jusque dans l'inaction des sens, au moment où l'animal s'endormirait infailliblement. L'abandon des fonctions volontaires marque pour lui le premier acte de l'envahissement du sommeil. Prenons-le à ce point culminant de sa vie, négligeons l'activité animale comme satisfaite, ou sans but prochain, et suivons les phases de la suspension de la volonté.

On observe d'abord le passage de la représentation automotive, et des rapports réfléchis internes ou externes qui en sont la matière, à la simple association des idées, c'est-à-dire aux séries purement naturelles

u habituelles de la pensée. On donne le nom de *rê-erie* à cette forme de développement de la conscience. a volonté y est encore présente, mais non intime, seu- ment prête à se susciter à l'occasion. Il s'y mêle aussi es éléments sensibles qui interviennent et modifient s séries. Éloignons maintenant la possibilité des sen- ations, par le choix du lieu, du temps, de la posture; upposons que l'effort de conscience, ou se suspende ui-même, ou devienne progressivement difficile et pé- ible : alors la rêverie s'obscurcit, les termes des rap- orts se comparent à peine, leur loi de succession chappe ; s'il nous reste encore un sentiment d'exister et le pouvoir, nous nous tenons fixés à la simple posses- sion de ce sentiment de moins en moins senti. C'est le passage à un état que j'appellerai ici le *rêve*, afin de le distinguer du *songe* proprement dit. Cet état, où la puis- sance de vouloir est sourde, presque pas consciente et comme nulle, consiste souvent en une suite machinale de représentations, dont l'ordre est tracé par les impres- sions antérieures tournées en habitudes. Souvent aussi la suite est incohérente : des sons, des mots, des images se jettent à la traverse, sous des rapports dont l'observa- tion est difficile, parce que le phénomène n'est pas sitôt réfléchi qu'il est altéré. On peut y saisir pourtant quel- ques données instantanées, assez pour constater le désordre, une marche imprévue, saccadée, et l'absence de toute règle assignable, Le rêve est quelquefois une transition de la veille au sommeil, et il occupe tous les moments de certaines insomnies, joint à une conscience qui lutte, sans pouvoir achever de s'obscurcir.

La considération de ces divers phénomènes précurseurs rend déjà ce fait probable : que le sommeil lui-même est un état d'obscurcissement de la représentation, qui diffère peu d'une suspension totale. En preuve du contraire, on a cité l'impression qui accompagne le réveil subit ; mais qu'est-ce, dans ce cas, que le sentiment vague d'une occupation profonde où nous étions plongés, d'où nous tire violemment une sensation imprévue, qu'est-ce autre chose qu'un effet de la nécessité où la réflexion nous met de rattacher notre état présent à un état antérieur quelconque? Ce dernier nous semble doux, en comparaison de l'autre qui est pénible, et nous nous croyons détournés de nos pensées parce que nous entrons difficilement dans celles qui nous abordent. Un auteur devrait se faire ces sortes d'objections avant de publier ses études. Le même philosophe, l'homme d'analyse de l'école électrique, Th. Jouffroy, s'est prévalu pour sa thèse de la faculté que nous aurions de nous éveiller à l'instant préfixé par notre volonté. Si un pareil fait s'observait jamais à la suite d'un sommeil entier, en dehors de toute habitude prise aussi bien que de toute sensation survenante, il faudrait constater un véritable prodige, la mesure immédiate et directe du temps. En toute autre circonstance il n'y a là qu'un exemple commun du sommeil imparfait qui tient de la rêverie.

L'absence de tout souvenir déterminé, au moment du réveil subit, doit naturellement passer pour une preuve de l'absence des représentations antérieures. En effet, toutes les fois qu'il y a succession immédiate de phé-

nomènes aperçus, quelle que soit d'ailleurs leur diversité, une certaine mémoire les lie, une réminiscence au moins possible; et c'est cela même qui fait l'unité de conscience. Si donc le passage du sommeil à la veille est une exception à la loi, il faut dire que chacun de ces deux états a sa conscience propre et indépendante, ou que les impressions de la personne qui dormait n'étaient pas véritablement aperçues de celle qui veille maintenant : ainsi, à l'égard de cette dernière, la seule de qui nous puissions dire en connaissance de cause qu'*elle dormait*, le sommeil est une suspension des représentations.

Passons aux phénomènes des songes. Ils ont pour caractères communs : de se produire dans le cours du sommeil ou vers sa fin; de former des séries quasi logiques et toutes relatives à nos fonctions connues; de simuler l'expérience; de se coordonner avec les séries antérieures de la personne, et par là de lui appartenir; enfin de laisser, au réveil immédiat, la mémoire de leurs principaux traits, en même temps que s'établit plus ou moins rapidement la conviction de leur nature illusoire. Parcourons ces différents points et précisons-les.

Le songe est une dérogation au sommeil, un retour à la rêverie, mais avec les différences qui tiennent à un abandon plus complet de la puissance réflexive, à l'éloignement de l'expérience et de ses conditions, et à l'état propre des organes dont l'exercice est depuis longtemps suspendu. Cependant des sensations vagues peuvent encore le produire ou le modifier; et au défaut de

celles qui naîtraient des circonstances extérieures, la représentation trouve un fondement dans celles qui sont internes, ou dans la reproduction spontanée des sentiments qui ont occupé précédemment la conscience. (Vr ci-dessous, § XI.)

Il n'est point de fonctions, point de catégories qui ne s'appliquent à ces données dans le songe. Les rapports de nombre et d'étendue, une succession, des changements observés s'y rencontrent toujours ; les qualités s'y présentent, rapportées à des sujets stables ou instables, liées par des jugements de toutes sortes, et déroulées en raisonnements, mais intuitifs plutôt que discursifs ; les causes y sont supposées à propos des phénomènes ; les passions surtout s'y produisent très vives et pour des fins clairement aperçues ; enfin la personne s'y retrouverait en son entier, n'était l'absence de la libre réflexion. Mais les fonctions volontaires se réduisent à de pures ombres dans les songes ; c'est-à-dire que les représentations cessent alors d'être soumises à l'apparence constante d'une représentation automotive, exercée actuellement, ou qui se témoignerait être en puissance. Aussi les choses, les événements, les pensées se forment et se succèdent en manière de spectacle, et nous nous offrons nous-mêmes à nous-mêmes comme sur un théâtre. De là ce caractère de toutes les fonctions intellectuelles, autre dans le songe que dans la veille : la comparaison instinctive et non délibérée, point de critique, des inductions rapides, jamais discutées, l'oubli d'une chose en présence d'une autre, les contradictions qui s'ensuivent ; de là jusqu'à une véri-

table aliénation de la personne, qui arrive à se confondre avec une autre, ou à s'attribuer les phénomènes que tout à l'heure elle s'opposait. D'autres fois la réflexion semble conservée, il est vrai, mais c'est moins dans le songe proprement dit que dans une sorte de rêve où l'effort cherche à se produire contre les impressions désordonnées qui nous assiégent. Quoiqu'il en soit, cette réflexion est elle-même songée plutôt que voulue ; c'est une copie des formes de la pensée délibérative de la veille, copie souvent fautive, bizarre, dont l'habitude fournit les éléments, quelquefois exacte aussi, et même inventive, mais bien rarement. Nos raisonnements, dans cet état, s'il nous arrive au réveil d'en formuler une réminiscence fidèle, se trouvent absurdes, des ombres de raisonnements : nous pensions avoir fait de bonnes découvertes, et nous établissions des rapports sans fondement, ou tout à fait logomachiques. Quand la violence de la passion qui nous étreint sollicite un véritable effort, nous nous ressaisissons quelquefois nous-mêmes et nous réfléchissons pour nous retrouver ; mais cet effort nous remet dans la veille, ne fût-ce que pour un instant.

La simulation de l'expérience dans le songe est due précisément à ce que, avec la réflexion, toute critique est écartée : alors ce qui paraît est, la croyance n'a plus d'autre base. L'opposition de l'apparent et du réel n'est en effet que celle du réprésenté, tantôt seul, tantôt placé dans une série de phénomènes antérieurs ou concomitants, tous établis, reçus et concordants. Or, au défaut des sensations qui s'enchaînent et se limitent

mutuellement, comme dans la veille, la réflexion seule peut introduire des comparaisons et mettre en question la concordance des phénomènes.

La fausse expérience des songes prend place naturellement dans les séries de la personne, toujours représentée à elle-même. Mais on comprend que cette personne s'altère quelquefois par la confusion de ce qui lui appartient et des possibles qui jouent la réalité devant elle et qu'elle s'attribue. Ces derniers composent une personne nouvelle, d'où résulte une véritable *aliénation* de la première. L'absence simultanée de la réflexion et des sensations réglées par la nature doit, en effet, produire la démence.

Le réveil après le songe est un retour de ces deux sortes de fonctions qui se contrôlent l'une l'autre. Alors s'établit la comparaison entre l'ordre général des phénomènes, où tout se lie et s'explique, et l'ordre particulier déroulé pendant le sommeil. Celui-ci est jugé illusoire, c'est-à-dire que certains des rapports qui le composent cessent d'être représentés comme l'expression de faits autres que d'imagination. L'illusion consistait seulement à n'avoir pas conscience de la nature des phénomènes, et à suivre, pour les fixer, les inductions les premières venues. C'est de la différence radicale des deux états que provient la difficulté de se rappeler distinctement les songes. La remémoration exige réflexion et effort : les phénomènes qui naguères nous occupaient, s'offrant et se succédant sans critique, maintenant, nous les lions pour les reprendre ; l'interpolation inévitable glisse l'explication dans le texte ; ce

qui n'était que tableau devient histoire, et le songe qu'on raconte s'éloigne essentiellement du songe qu'on a fait.

Ceci doit nous mettre en garde contre toute observation directe par laquelle nous croirions saisir sur le fait la persistance de la réflexion dans certains phénomènes lucides du sommeil : l'observateur est l'homme éveillé qui, réfléchissant pour retrouver la mémoire, ne peut pas en même temps ne pas réfléchir pour lier ses idées. L'interprétation fausse donc le souvenir. S'il arrivait alors que le passé se reproduisît fidèlement, sans mélange, c'est que le sommeil aurait repris son empire ; le songe se continuerait et ne s'observerait plus. Ce cas est d'ailleurs très commun, et je crois pouvoir assurer qu'entre la veille et le songe la mémoire n'est jamais un intermédiaire impartial.

Les preuves indirectes ne sont pas plus solides. Et d'abord ce n'en est pas une que cette loi très connue, partout citée, la loi du renforcement que le sommeil peut amener dans la mémoire acquise. On conçoit que la pensée contracte l'habitude de certaines séries à la suite des répétitions machinales du rêve. De là ce fait énoncé mystérieusement par M. P. Leroux : « Le sommeil n'est-il pas le moment principal où nos sensations se changent pour nous en mémoire et en imagination ? » Tout le mystère est dans l'existence distincte des fonctions involontaires, dans la loi de l'habitude et dans l'intermittence plus marquée des fonctions réfléchies. La réflexion, le travail proprement dit, sont donc étrangers à ces phénomènes. Cabanis cite le témoignage de

Condillac pour des effets d'une autre nature. Le philosophe s'endormait sur un *travail préparé mais incomplet,* et à son réveil le trouvait *achevé dans sa tête.* Une observation ainsi faite ou énoncée n'est pas sérieuse ; tous les éléments d'une discussion y manquent, et il serait trop facile d'en réduire la valeur en faisant la part de l'interprétation des faits qui ont pu la suggérer.

Au reste, la réflexion, telle que nous l'avons définie, n'est point inhérente au jugement. Il est des jugements et des raisonnements instinctifs ou habituels qui se retracent dans le rêve et dans le songe ; il s'y en formule aussi d'entièrement nouveaux, dont les éléments sont anciens, cela va sans dire. Quelles que soient la force et la netteté de ces actes de la conscience, ils n'en résultent pas moins de la simple série des rapports auxquels elle s'applique sans critique. La preuve que la réflexion n'y intervient point, c'est qu'au réveil ils nous semblent douteux, tandis que sous l'impression du songe, ils figuraient la réalité même, sans hésitation et sans partage.

L'absence de la réflexion et de la volonté, en un mot de la représentation automotive, absence imparfaite dans le rêve, absence accomplie dans le songe le plus lucide, se continue dans le somnambulisme naturel. Ce dernier état diffère du précédent en ce que certaines sensations et certains actes déterminés, de locomotion, par exemple, deviennent possibles, et se produisent régulièrement. Mais tous les faits connus indiquent chez le som-

nambule une distraction puissante par rapport aux données survenantes quelconques, qui ne se classent pas dans la série qu'il suit sous l'empire d'une passion; c'est même là le caractère essentiel de son état; il en résulte qu'une fin aperçue, poursuivie, domine pour lui tous les phénomènes; que l'habitude ou l'instinct seuls les enchaînent, et qu'il n'y entre ni délibération, ni comparaison volontaire, ni mémoire libre, aucune fonction dont l'effet puisse être de varier les actes. Autrement le somnambulisme et la veille ne différeraient pas. L'ignorance du danger, si souvent observée dans ces sortes de cas, s'explique parfaitement, car le danger est un possible, et l'imagination de ce possible, en dehors de la série déterminée de fins et de causes qui possèdent la conscience du somnambule, exigerait la réflexion. Enfin, si le réveil est sans mémoire à l'égard des actes produits dans l'état somnambulique, c'est que l'acte réfléchi et voulu est éminemment celui que l'homme se rappelle; il est son œuvre, il est lui-même, et la conscience ne se connaît qu'en le connaissant. Mais l'acte instinctif et automatique, même dans la veille, est obscur et s'efface à l'instant; il se peut bien que les circonstances en éveillent bientôt après quelque mémoire: c'est alors comme la mémoire d'un songe.

L'extase et le somnambulisme artificiel présentent ces mêmes caractères. Tout ce qu'on a écrit de plausible sur ces états confirme que la volonté y est comme anéantie, par quelques moyens qu'ils aient été produits. Seulement, les phénomènes de *lucidité* qu'on a coutume de ranger sous la rubrique du *magnétisme animal*, diffèrent

des précédents en deux points capitaux. Une volonté étrangère dirige les pensées et les actes, qui cessent alors de se coordonner dans la passion propre du sujet; ou plutôt l'unique passion de celui-ci est alors sa subordination même. Je reviendrai plus loin sur cette loi très importante que je crois pouvoir éclaircir, et j'exposerai aussi le principe de ce sommeil lucide et pour ainsi dire veillant qui donne lieu aux visions et aux *possessions*. En outre, des phénomènes tout à fait nouveaux et extraordinaires semblent se produire : c'est une communication spéciale du *magnétisé* avec le *magnétiseur*, et, par l'intermédiaire de celui-ci, avec le monde extérieur; c'est une exaltation, une extension, une perversion, une abolition de certaines fonctions; et c'est une dépendance plus marquée, étroite, immédiate, souvent singulière, entre des phénomènes de l'organisme et ceux de la représentation imaginative. Il paraît difficile de douter de l'existence de ces faits en général, qui, en général aussi, ne me semblent nullement inexplicables; il ne l'est pas moins de les préciser, car ils échappent presque toujours à l'observation correcte et à l'expérience rigoureuse. Le charlatanisme, la crédulité et la superstition, à demi expulsés des églises, démasqués devant les tribunaux, se sont fait là comme un autre empire à peu près insaisissable; et, parmi les hommes qui seraient naturellement appelés à définir et à contrôler des phénomènes si complexes, variables et fugitifs, les uns sont partiaux ou incapables, les autres, lors même qu'ils ne rejettent pas l'étrange avec le faux, l'inconnu avec l'impossible, sont saisis de dégoût à la

vue de cet amas de mensonges où quelques vérités sont noyées, et dont il faudrait faire avec beaucoup de peine un dépouillement long et minutieux. Les témoignages même désintéressés, même à peu près exacts et raisonnés, ont ici peu de valeur. Nulle part il ne serait plus nécessaire, et il n'est plus malaisé de préparer et de combiner avec rigueur les éléments de l'expérience, puis de la répéter en conservant ou variant systématiquement les circonstances. Enfin la pratique personnelle des procédés dits du *magnétisme*, ne mène pas bien loin dans la découverte : un homme qui en fit la principale affaire de sa vie, qui aimait la vérité et qui n'ignorait pas ce que c'est que la science et comment elle se construit, ne parvint pas à mettre hors de doute, je dis à ses propres yeux, les points qu'on doit juger les plus importants. Là même où il croyait pouvoir affirmer nettement, il invoquait des témoignages, plus rarement ses expériences propres, dont l'interprétation formait encore une trop grande part, et qu'il n'était pas facile de répéter (Al. Bertrand, *du magnétisme animal en France*). Néanmoins, ce très estimable auteur me paraît avoir établi, avec toute la vraisemblance à laquelle peut atteindre la méthode des sciences naturelles dans cet ordre de faits, l'existence d'un état particulier de la personne humaine et d'un certain nombre de caractères qui le font reconnaître. Cet état qu'il nomme l'*extase* ou le *sommeil lucide* (cette dernière dénomination entraînerait moins d'inconvénients), s'est observé chez les *inspirés* des sectes religieuses de tous les temps, chez les *possédés*, chez les *convulsionnaires*, et s'ob-

serve de nos jours avec de légères modifications et une moindre intensité à la suite des manœuvres des magnétiseurs. On a pu, on peut toujours le simuler, ou en exagérer les récits ; mais si la fraude et l'erreur couvrent et dénaturent les faits réels, quelquefois s'y mêlent inextricablement, elles ne les suppriment pas pourtant, mais plutôt elles les supposent. En dévoilant le principe général de ces faits et de leur rapport avec ceux de l'aliénation mentale, j'apporterai, je crois, un nouveau degré de probabilité aux observations difficiles qui permettent de les constater (Vr ci-dessous § XI et XII).

§ XI.

Des rapports des fonctions passionnelles et volontaires avec les déterminations des fonctions organiques et physiques.

Les auteurs qui ont traité des *rapports du physique et du moral de l'homme,* termes consacrés, se sont partagés entre deux erreurs capitales. Dans l'une et l'autre des fausses méthodes, les rapports qu'il s'agit de décrire disparaissent, ici par l'identité, là par la diversité des substances supposées, et deviennent insaisissables. Ceux qui admettent un corps substance, une âme substance, choses séparées et en soi, puis des causes transitives de l'âme au corps et du corps à l'âme, n'expliquent pas, ne se représentent en aucune manière l'existence d'une communication et d'un lien quelconque entre les changements respectifs. Et ceux qui déroulent les causes et les effets dans une substance unique, dont les mode

supérieurs seraient dûs au jeu des modes inférieurs, n'arrivent pas à faire comprendre que les phénomènes dits matériels *produisent* les phénomènes dits intellectuels et moraux, ou plutôt n'en diffèrent pas essentiellement et se réduisent aux mêmes lois. Des deux côtés, les problèmes insolubles naissent d'un seul et même préjugé : la nécessité de cette substance, une ou multiple, que nul n'entend et que chacun veut définir. Mais je ne reviendrai pas sur une critique plusieurs fois épuisée.

Constater des rapports clairs et positifs, c'est, quant à l'espèce, à la nature des phénomènes, établir les genres et les différences par une simple analyse ; c'est, quant à la causalité, reconnaître quelles fonctions sont des conditions générales de développement des fonctions d'un autre ordre, ensuite observer entre quels actes divers existe une loi de consécution constante, en un sens ou dans l'autre ; et toute la science générale est là, sur ce point, chaque science particulière apportant d'ailleurs pour l'analyse commune ses procédés propres. Quand l'ordre de succession de deux actes est clairement aperçu et défini, comme d'une fonction organique à une fonction passionnelle, ou réciproquement, on peut donner sans difficulté le nom de cause aux actes antécédents d'une espèce et le nom d'effet aux actes conséquents d'une autre espèce ; c'est-à-dire qu'une force est interposée entre ces actes et les unit ; mais cette force n'est point quelque vertu qui passe d'un sujet à un autre pour l'informer, hypothèse inintelligible ; ce n'est pas davantage l'évolution immanente d'un sujet unique et de ses actes propres, sans que rien de nouveau, d'ori-

ginal et d'irréductible y prenne place ; c'est l'unité harmonique des phénomènes dans le devenir, une loi audessus de laquelle il n'est possible de poser rien ni de rien comprendre.

Cette méthode bien entendue, et la signification de la causalité une fois arrêtée, il faut reconnaître un premier fait qui domine tout. Les fonctions inférieures sont des conditions d'existence des fonctions supérieures : les organes, et leurs lois, et les lois des phénomènes physiques et mécaniques, que les organes à leur tour supposent, sont des données acquises avant que les phénomènes intellectuels, passionnels et volontaires tombent sous l'observation. Si, au-delà de ce fait universel, il est loisible d'imaginer utilement et vraisemblablement d'autres lois de la constitution des êtres, c'est ce que j'examinerai ailleurs, mais le fait lui-même est incontestable et radical, et la science n'est rien à moins de le prendre pour base.

L'organisme est donc une condition première et générale de l'intelligence, des passions et de la volonté. Considérons maintenant les modifications des organes, soit spontanées dans le milieu mécanique et physique où elles se produisent, soit elles-mêmes causées par les modifications de ce milieu, ou des agents qui s'y rencontrent : nous reconnaîtrons avec tous les physiologistes l'action de l'âge, du sexe, du tempérament, du régime, des excitants, des narcotiques, des maladies, des climats et de toutes les circonstances ambiantes, action certaine, tantôt constante ou graduelle, plus ou moins profonde, plus ou moins déterminante, tantôt

brusque, rapide, inévitable, terrible. Parmi ces causes, il n'en est guères que d'obscures, je ne dis pas dans leur rapport avec les effets intellectuels et passionnels, puisqu'il suffit à cet égard de poser des faits et des harmonies, mais dans leurs modes propres d'implantation et de développement au sein des phénomènes organiques. Là s'ouvre à la physiologie un vaste sujet plein de desiderata, pour parler modérément et ne rabaisser pas trop la science. Ce sujet épuisé, s'il peut l'être, on aura défini mais non comblé l'intervalle des grands ordres de fonctions : on saura, je suppose, quelles lois physiques dernières précèdent immédiatement les premiers phénomènes organiques et sont des conditions de leur production, et quelles fonctions organiques extrêmes sont accompagnées ou suivies de telles modifications représentatives, sans intermédiaire aucun ; on n'arrivera point à confondre des faits dont la distinction fondamentale est et doit rester essentielle à leur intelligence, à leur représentation même. En un mot, la science de la vie n'a ici qu'un but possible : préciser les rapports d'espèce de succession et de conditionnement mutuel des fonctions, ces mêmes rapports que l'observation la plus grossière a de tout temps remarqués dans le développement naturel des êtres sensibles.

Au reste, nous savons *à priori* que les lois inférieures ne sont intelligibles elles-mêmes qu'en tant que représentations, c'est-à-dire ramenées à la conscience, extraites de la conscience. L'unité du monde se fait donc pour nous à ce point de vue. A tout autre, le monde n'est rien pour la connaissance. Il s'ensuit de là que

l'énoncé correct de l'ordre de développement est celui-ci : les représentations inférieures, représentées pour nous, précèdent et conditionnent les représentations supérieures, de plus en plus nettement et hautement représentatives en nous. Mais ce n'est pas tout, et cette loi n'est que la moitié de ce que l'expérience nous enseigne.

Lorsque l'être est envisagé à ce degré de l'évolution des phénomènes où un organisme complet est donné avec les fonctions passionnelles et volontaires, un ordre nouveau et inverse de causalité s'établit, observable, il est vrai, dans les limites de l'animalité supérieure seulement, mais cela suffit, et la loi que je constate est cela même. Les fonctions élevées à la conscience se subordonnent de plus en plus les fonctions inférieures et les dirigent, et la nature change de face.

L'étude du premier ordre de développement appartient spécialement à la biologie. Celle de l'ordre inverse est de mon sujet, et mon analyse, attachée aux faits de conscience, doit les suivre jusqu'au point précis où commencent les phénomènes organiques dont ils sont les causes. Je considérerai d'abord les représentations intellectuelles et passionnelles, laissant de côté la volonté proprement dite.

Le premier grand fait de dépendance de l'organisme par rapport aux fonctions supérieures est celui que Cabanis énonce dans ces termes : « Suivant la différente nature des idées et des affections morales, l'action des organes peut tour à tour être excitée, suspendue, ou to-

dement intervertie. » Il suffit de rappeler les effets de la tristesse et de la joye, passions fondamentales liées à la possession des fins, soit qu'elles se produisent brusquement ou que leur empire se prolonge. La conservation, l'exaltation, la dépression, les troubles légers ou graves, le dépérissement des fonctions organiques sont les conséquences ordinaires de cet état moral, de sa prolongation ou de ses crises. Le désir et la répulsion, l'espérance et la crainte, l'attendrissement, la colère et les autres transports agissent aussi sur les organes et modifient les impressions et les forces. La santé, la maladie et la mort se trouvent donc souvent dépendre des passions, et subites et habituelles.

Les différentes passions ont leurs effets plus ou moins normaux et communs sur l'état et le mouvement de quelques organes dont l'affection se trahit extérieurement : elles font rire, pleurer, rougir, pâlir, trembler, palpiter, sangloter, etc. Les effets internes sont difficiles à déterminer nettement, surtout à leur origine et quand ils ne deviennent pas morbides ; mais ils se sentent, et un groupe nombreux de métaphores, en usage dans toutes les langues, en fournit la preuve sommaire, au défaut de moyens d'observation qui permettent de suivre de près les séries des moindres modifications physiques correspondantes aux éléments de la représentation passionnelle. Ces moyens manquent tout à fait jusqu'à ce jour.

Un ordre d'effets très apparent et d'une grande conséquence, pour qui veut comprendre autant qu'on le peut les rapports délicats des fonctions de la pensée

avec celles de la figure, nous est révélé par la subordination constante où se trouvent les mouvements du corps, et plus particulièrement des muscles de la face, vis-à-vis de toutes les passions. De là viennent ces symboles universels des représentations affectives, auxquels les hommes se trompent peu quand ils observent, et que les animaux mêmes n'ignorent pas. C'est aussi le principe des arts mimiques. Chaque espèce marquée de préoccupation, pour des fins nobles ou basses, élevées ou intéressées, imprime au visage un cachet momentané. Il en est de même de la tristesse et de la joye et des transports de différente nature. L'habitude peu à peu fixe les lignes tracées par les premières impressions, et le masque se moule avec des traits qui n'étaient d'abord que des convulsions ou des grimaces. Ainsi les caractères, les mœurs, les professions mêmes ont leurs physionomies propres dans lesquelles il faut seulement discerner ce qui est acquis de ce qui est natif; et si l'analyse de cette force plastique des passions et de ses effets n'a pas encore atteint cette rigueur qui ferait de la *physiognomonie* une vraie science, on ne peut du moins en contester ni le principe ni certaines observations. L'action première et intime des passions sur le cœur, le cerveau, le foie ou les poumons n'est pas plus certaine, et j'ose dire qu'elle est moins exactement connue.

En présence de ces faits qui subordonnent les catégories inférieures aux catégories supérieures (il n'importe entre quelles limites), on a peine à comprendre

les théories qui font de la passion un prolongement des forces physiques. Les écoles de Cabanis et de Bichat regardent le cerveau comme un centre d'action et de réaction, où se séparent, sans changer de nature, des impressions reçues par les organes, d'une part, et, de l'autre, des expressions, si je peux parler ainsi, lesquelles sont une simple réflexion des premières. Qu'il y ait dans la nature quelque chose d'analogue à ce qu'on allègue ici (fluide, courant nerveux, circulation vitale, etc.), on peut le croire afin d'étendre la spéculation physique aussi loin que possible ; et on peut chercher à l'établir par la méthode des sciences positives ; mais les faits de conscience prouvent qu'il existe aussi un commencement et un terme des phénomènes dans le représentatif comme tel. Entre l'action et la réaction des écoles substantialistes (matérialistes), se place quelquefois un fait que la physique et la biologie ne sauraient saisir dans l'ordre propre de leurs observations, avec leurs procédés et instruments, un fait qu'elles ne sauraient non plus nier, la conscience même. La sensibilité proprement dite et les passions ne sont pas des termes de la série des modifications centripètes et centrifuges données dans le champ des sciences naturelles; et pourtant il arrive qu'elles marquent la fin propre de certaines de ces modifications et l'origine de certaines autres. La solution de continuité d'espèce est inévitable. Et on remarquera que je ne parle pas encore de la volonté. Quand un rapprochement singulier de phénomènes excite le rire (l'âne qui mange gravement des figues), peut-on assigner quelque rapport d'espèce

entre les éléments imaginatifs et passionnels qui accompagnent pareille sensation et les deux suites d'affections des organes : l'une donnée en condition préalable de la sensibilité, dans le système nerveux, l'autre qui se termine à la contraction des muscles de la poitrine et de la face? Et quand l'estomac se refuse à l'action digestive parce qu'on apprend une mauvaise nouvelle, comment classer le chagrin dans le genre des phénomènes qui s'étendent depuis la propagation des ondes sonores qui ont frappé le tympan, jusqu'au spasme qui détermine l'expulsion des aliments? Si le chagrin est une sécrétion comme les larmes, il faut avouer que ce produit ne se laisse atteindre ni mécaniquement, ni par l'analyse chimique, et ne tombe sous aucun de nos sens; ce n'est donc là qu'une mauvaise métaphore, de tous points indigne de la science.

La notion de réaction est très claire en mécanique, et par exemple chacun se la représente nettement dans le choc des corps élastiques. Partout ailleurs cette idée est vague et n'a que la valeur d'une comparaison. Or celui qui se paie de comparaisons pour dépasser les faits et les lois positives peut être un homme fort instruit, mais son savoir en ceci n'est qu'une vaine mythologie imitée des âges primitifs, et déguisée sous de nouveaux noms dont la poésie seule est bannie, sans profit aucun pour la raison.

On s'est préoccupé aussi de fixer le siége des passions dans l'organisme. L'examen régulier de ce problème exigerait la connaissance minutieuse et précise

des dernières ramifications des organes, lesquelles conditionneraient la production d'une passion donnée. L'enlèvement de telle ou telle partie de l'animal par vivisection est encore loin de conduire à des observations suffisamment divisées. D'autre part, la suppression de tout organe essentiel amène la mort. Le moindre examen est complexe; les expériences les plus délicates, grossières; la conclusion toujours scabreuse. Pourtant cette horrible méthode, où la curiosité scientifique fait violence à la nature, il faut bien le dire, sera la seule rationnelle, tant que de nouvelles découvertes physiques ne seront pas venues nous permettre de pousser plus avant l'étude des fonctions et de leur jeu localisé dans le corps vivant. L'observation directe des effets des passions, ou de leurs conditions apparentes et extérieures, est d'ailleurs très insuffisante. Le trouble des viscères, par exemple, est variable pour une même passion, et souvent identique pour des passions diverses. L'opinion de Bichat qui place l'origine et le terme des passions dans les organes de la vie interne et organique, tandis que le cerveau présiderait exclusivement à la vie animale ou *de relation*, ressemble beaucoup à l'hypothèse ancienne de la pluralité des âmes, et n'exprime au demeurant que des faits vagues. Ajoutons que la considération des faits représentatifs nous montre les passions et les sensations tellement unies pour constituer la *vie de relation*, dans le sens entier de ce mot, que si la biologie arrivait à leur assigner des siéges séparés, il resterait à établir sous un aspect plus général l'unité de l'organisme relativement à la conscience.

Deux organes fonctionnant solidairement dans une même circonstance donnée devraient avoir eux-mêmes un lien organique, et rentreraient à cet égard dans un seul et même organe.

La phrénologie est fondée sur un autre genre d'observations. Mais sont-ce bien des observations que ces remarques, ces rapprochements souvent démentis entre telles protubérances du crâne et telles passions, telles dispositions de l'esprit, si arbitrairement divisées, si grossièrement classées ? Parce que des rapports de ce genre peuvent exister, ce qui est incontestable, un savant voudra d'emblée en construire le système, et il le construira, observant sans méthode sûre, sans instruments convenables, sans comparaisons rigoureuses, sans contrôle sérieux ; et il sera suivi de tous ceux qui préfèrent à la vérité pure et sévère, longue à produire, minutieuse à émonder, une apparence de doctrine vaste et achevée, dont leur importance s'augmente à leurs propres yeux.

Au reste ces questions ne sont pas de mon ressort, et la distinction nécessaire des fonctions organiques et des fonctions représentatives me permet de supposer à volonté connus ou inconnus les siéges organiques des sensations et des passions, sans que mon analyse en soit altérée. Il me suffit de rappeler que ces siéges ne peuvent être autre chose que les conditions inférieures, essentielles à chaque ordre de représentations, ou les extrêmes fonctions de l'organisme, placées à la limite de la sensation même et de la passion même.

Abordons d'une manière plus expresse la relation descendante de la représentation au mouvement des organes. Parmi les mouvements, il en est qui ne sortent pas du domaine de la biologie. Ce sont : 1° ceux qui sont partie intégrante des fonctions propres de la vie, mouvements du cœur, des intestins, des organes respiratoires, des sphincters, etc., mouvements antagonistes des muscles, tous en tant que la passion ou la volonté n'y interviennent point; 2° ceux qui succèdent spontanément à certaines impressions physiques, soit à l'état normal, soit à l'état morbide, et soit qu'une sensation se témoigne ou non pour la conscience, mais indépendamment de la représentation personnelle en tous cas; tels sont les mouvements dits *réflexes*, qui intéressent les parties centrales du système nerveux sans que leur accomplissement soit précédé de conscience, et quelquefois même sans tendre à aucune fin conservatrice de l'organisme : par exemple, le vomissement provoqué par l'irritation du larynx, les convulsions causées par certaines opérations, etc.; 3° ceux qui se produisent pour accompagner des mouvements volontaires, mais en vertu d'une association étrangère à la conscience, et que celle-ci peut même se proposer d'interrompre et de supprimer à l'aide d'efforts plus ou moins heureux.

Tous ces mouvements rentrent dans une série que la science plus avancée conduirait sans interruption aux limites des lois purement physiques, en les rattachant aux seules et propres fonctions des organes. S'ils correspondent aussi à de certains phénomènes représentatifs, comme je le crois probable, ce n'est pas du moins à

ceux dont la conscience humaine est le théâtre, au-dessus de l'organisme tout entier; c'est aux phénomènes radicalement inconnus qui composent la propre vie de relation de chaque organe ou élément d'organe, considéré comme un être *sui generis* en rapport avec d'autres êtres.

A la classe des mouvements dont je n'ai pas à m'occuper, mais dont je trace les limites, sont préposées les lois organiques et physiques qui leur permettent de se développer en coordination, pour un même but, dans différentes parties du corps; ou qui établissent l'harmonie entre les nerfs, les organes centraux et certains groupes de muscles; ou par lesquelles, enfin, le jeu de chaque élément s'associe et se proportionne au jeu possible des autres, de manière à répondre à un effet donné. Ce n'est certes pas la volonté qui pourrait adapter ainsi une modification organique quelconque à son tout et à sa fin, car la connaissance de ce qu'elle aurait à faire pour cela, loin d'être le point de départ de ses actes, est un but ultime des investigations scientifiques; et l'instinct, comme la volonté, implique une préordination dont il réalise certaines lois, mu par une impulsion appropriée à sa fin, qu'il ignore, ou dont il n'a que le sentiment confus. Un ordre supérieur de finalité enveloppe ainsi toutes les fonctions.

Je distinguerai maintenant cinq cas de mouvements dont l'un des principes originaires est une conscience plus ou moins distincte ou effacée :

Les mouvements instinctifs, à conscience obscure

d'eux-mêmes, quelquefois plus nette, et à représentation claire ou voilée de leurs fins;

Les mouvements consécutifs des passions, mais qui se produisent sans avoir été envisagés d'avance, et sou vent même sans être représentés au moment même où ils ont lieu;

Les mouvements consécutifs de l'imagination, et auxquels sont dûs les mêmes effets que pourrait amener la présence actuelle de l'objet imaginé;

Les mouvements consécutifs de la représentation de ces mêmes mouvements comme possibles;

Les mouvements consécutifs de la volonté.

Après ce que j'ai dit ailleurs de l'instinct, j'ai peu de lignes à ajouter sur les mouvements instinctifs. Les uns s'ensuivent spontanément de la représentation confuse d'une fin, sous des impressions données, et se développent en s'ignorant presque : telle est la succion du nouveau-né, tels et plus simples les mouvements du fœtus dans le sein de la mère. Les œuvres des animaux inférieurs appartiennent sans doute à cette classe. D'autres s'accompagnent d'une conscience plus distincte, comme les actes par lesquels des êtres plus élevés, et l'homme adulte lui-même, pourvoient à leurs besoins matériels sans qu'une volonté formelle intervienne. Dans tous ces phénomènes, la fin véritable de l'acte est peu ou point connue de l'agent; et, par exemple, il est certain que l'appétit pour les aliments ne dépend nullement de l'expérience, ou d'une notion quelconque de l'alimentation et de son objet. Ajoutons que souvent le

but n'est atteint qu'à travers une suite d'intermédiaires, comme dans les faits de construction et de chasse. D'autres mouvements encore ont des fins nettement retracées, et ne laissent pas d'être instinctifs; ainsi pour marcher, pour voler, pour fuir, fermer les paupières, etc.; mais alors le mouvement se produit immédiatement et spontanément, tel qu'il doit être pour le but, et sans préméditation, avant même que la conscience en soit donnée dans l'animal ou dans l'homme. Enfin il est des cas où la fin est clairement aperçue, où le mouvement est conscient et même volontaire dans son ensemble, comme quand nous proportionnons un effort musculaire à l'effet que nous voulons produire, en sautant, en soulevant des fardeaux, en chantant, etc; mais je dirai encore alors que l'instinct y a la part principale, parce que la mesure de l'effort et la combinaison des moyens convenables ne sont ni calculés ni enseignés par l'expérience (exemple, les mouvements proportionnés et coordonnés des jeunes animaux de certaines familles), ou que s'il y a eu expérience, éducation préalable, c'est toujours un sentiment confus, dont on ne se rend pas compte, qui avertit l'agent des moyens à mettre en œuvre en chaque cas, et du degré où ils doivent être portés.

On a beaucoup exagéré la part de l'expérience dans ces sortes de phénomènes, et l'on n'a pas songé que l'on rompait le lien naturel des animaux entre eux et avec l'homme, si, pour des cas tout semblables, on attribuait à l'instinct des uns ce qu'on veut tirer exclusivement de l'éducation chez les autres. On aurait dû

voir surtout que l'expérience n'explique rien ici quand elle n'est pas elle-même expliquée. Or comment nous fait-elle acquérir le sentiment de la nature et de la force de chaque impulsion à donner? Uniquement par l'habitude; elle ne pose donc pas ce sentiment dans le principe, elle en rend seulement les applications plus justes, plus rapides et plus sûres. Enfin l'habitude est un instinct acquis, ou en voie de formation. Quand l'habitude associe à certaines idées certains mouvements, ceux-ci entrent dans le domaine des instincts; ils y étaient déjà d'une manière générale, par la possibilité de cette association qui n'a fait que se dégager et se préciser. Et quand nous apprenons par l'exercice à lier des mouvements avec des mouvements, et à en écarter d'autres qui accompagnaient naturellement les premiers, ce qui a lieu dans tous les arts manuels, nous nous créons des instincts. La volonté ne combat efficacement l'instinct qu'en lui substituant peu à peu cet autre lui-même qui est l'habitude. L'expérience qu'elle fait acquérir n'est ainsi dans le fond qu'une application du principe des mouvements instinctifs.

Les physiologistes étendent quelquefois le titre de mouvements volontaires jusqu'aux actes qu'ils rapportent eux-mêmes à l'instinct; et c'est au point de faire intervenir, dans la discussion des théories de la volonté, les mouvements du fœtus, qui ne peuvent être dus qu'à l'instinct le plus vague de la locomotion. L'erreur provient de la confusion de la spontanéité et de la volonté. Nous distinguons, quant à nous, ce qu'on ne peut se refuser à distinguer, et nous usons du droit de définir

les mots, en n'admettant de volonté que là où il y a détermination réfléchie et conscience, en agissant, de pouvoir ne pas agir, cette conscience fût-elle purement illusoire. L'opposition de la volonté et de l'instinct est d'ailleurs manifeste, car un mouvement qui devient réfléchi, d'instinctif qu'il était, change ou peut changer par là même : ceci est souvent un fait; et, si nous comparons des actes différents, il est ordinaire que ce qu'on appelle instinct et ce qu'on appelle volonté se présentent à l'état de lutte, exclusifs l'un de l'autre.

J'ai déjà discuté l'origine des mouvements qui suivent spontanément les passions. Ils dépendent des lois qui lient l'organisme au développement statique ou dynamique des fonctions passionnelles, comme supérieures et dominantes. Mais ces lois ne nous sont révélées que par le fait; aussi se développent-elles sans nous, sans notre personne ; leurs effets ne rentrent pas dans les fins que nous nous proposons, et seraient ignorés de nous si l'expérience ne nous en instruisait à mesure qu'ils se produisent. La portée de ces mouvements est grande, d'ailleurs : ils intéressent presque tous les muscles du corps, la face, les poumons, les yeux, la voix, les membres ; ils se lient aux sécrétions diverses ; à l'état pour ainsi dire aigu, ils peuvent amener les troubles les plus graves, et, à l'état chronique, ils semblent agir aux sources de la vie, tandis que les passions moins actives, bonnes ou mauvaises, ont encore cette puissance visible de graver et de modeler le visage en se répétant. Il est à remarquer ici que le corps humain est beaucoup plus

impressionnable aux passions que ceux des animaux. Le très grand nombre de ces derniers nous présente une face impassible ; et très peu, parmi les plus élevés, ont une physionomie mobile. Les signes physiques de leurs états passionnels vont s'abaissant et s'amoindrissant, quand on descend l'échelle animale.

La volonté est impuissante à retenir ces effets de la passion, ou si elle y parvient c'est en retenant la passion même, ou en la détournant, ou en la déprimant à la longue. Par exemple, on ne saurait s'abandonner à la colère ou à la douleur, au moment même où l'on s'efforcerait d'en éviter les suites, et celui qui prendrait l'habitude de ne point pleurer, de ne point rougir, prendrait en même temps celle de n'être plus possédé exclusivement ou au même degré par les affections correspondantes.

Les signes des passions ne se laissent pas plus simuler que dissimuler d'une manière directe, et en conséquence d'une volonté immédiate. Les muscles volontairement mobiles imitent maladroitement leurs propres mouvements spontanés. D'autres fonctions résistent tout à fait à la volonté. Il faut donc ressentir la passion même, ou la feindre réellement, la feindre c'est-à-dire se donner une passion équivalente et dont les effets soient identiques. C'est à quoi certains hommes parviennent, les uns qui sont des comédiens de profession, d'autres qui se trompent les premiers et ne discernent pas bien entre l'affection qu'ils éprouvent et celle qu'ils voudraient faire croire. Ici est le principe de bien des *scènes* du monde, dans l'ordre de l'ambition ou dans celui de

… L'*acteur* est-il de bonne foi? non; … pas davantage, si ce n'est qu'on dise … mieux qu'il se ment à lui-même. … et les larmes se produisent quelque- … effet de l'imagination vive d'une sensa- … passion quelconque, dont ils seraient les … est de même de beaucoup d'autres phé- … passons à l'examen de cette loi d'une impor- …pitale.

…pelle souvent, dans le monde, *imagination* … *l'imagination*), une disposition marquée à … des objets simplement imaginés les mêmes im-…ns que s'ils étaient présents. Les faits élémen-… de cet ordre sont journaliers et continuels, et … les reconnaît comme essentiels dans la marche … accidents de certains caractères. La nature de ces … de conscience n'est pas changée, mais il s'y joint …ment des modifications organiques plus sensibles, … les cas encore très connus, mais trop peu observés …comptés, où les impressions s'étendent au corps. Cha-… sait que la pure imagination de certains phéno-…mènes qui produisent des malaises nerveux peut ame-ner ces malaises : par exemple, le souvenir d'un genre de vibrations sonores. Un conte tragique fera frisson-ner l'auditeur qui n'est point dupe; et c'est une grande source de l'intérêt dramatique. La pensée d'un aliment répugnant, celle du roulis, donneront des nausées. La peur avec tous ses effets physiques résultera de l'imagi-nation excitée dans l'obscurité. La fièvre se déclarera

dans les tourments de l'attente, et de faux indices de mauvaises nouvelles rendront un évanouissement imminent. Quelque rares que soient de pareils faits au degré le plus marqué, ils sont certains cependant, et leur portée dans la science ne dépend pas de leur nombre.

Ils deviennent encore plus graves et d'un plus haut intérêt lorsqu'à l'imagination s'ajoute une fausse croyance en la réalité de son objet. Une substance indifférente purge quelquefois le corps *prévenu*, et on a vu la crainte d'une asphyxie par la présence de gaz irrespirables, qui n'existaient pas, produire une syncope réelle. Enfin il n'est guère de médecins qui n'admettent l'effet salutaire de la confiance du malade en sa guérison ou dans l'efficacité des remèdes. Cette confiance, selon le caractère et le tempérament, et dans les limites du possible, peut aller du simple effet favorable des passions douces jusqu'à l'action la plus décisive sur l'organisme.

Le rôle de la passion est manifeste dans ces phénomènes : c'est elle qui doit tout d'abord jeter un trouble sur les organes; mais un fait fondamental n'en est pas moins celui-ci, que l'imagination et la croyance peuvent quelquefois suppléer les sensations, les impressions physiques, et conduire aux mêmes conséquences. Si nous admettons le fait, et il faut bien l'admettre, nous expliquerons sans peine une partie considérable des accidents dont se prévalent les initiés au *magnétisme animal*. Il n'est pas impossible qu'un extatique éprouve effectivement ce qu'il pense devoir éprouver, ou qu'on lui persuade avec autorité : de là une certaine

communication des symptômes des maladies, d'un patient réel à un patient imaginatif; de là aussi les effets de l'eau magnétisée, etc. Il n'est pas impossible qu'après avoir annoncé imaginairement telle crise de sa maladie, en tel temps, en telles circonstances, l'extatique malade qui a conservé l'impression, sinon la mémoire nette, de ce qui d'après lui doit se produire, tombe effectivement dans l'état qu'il a prédit; de sorte que la prévision ne serait ici que le fait d'une croyance justifiée postérieurement par une action de l'imagination sur les organes, ainsi que le pensait Al. Bertrand. Ce genre d'explications est enfin le seul admissible pour tout ce que nous lisons de merveilleux dans l'histoire authentique des convulsionnaires de saint Médard, et que nous offrent encore aujourd'hui les scènes atroces jouées par les derviches musulmans. Sous l'empire d'une imagination exaltée jusqu'à la frénésie, le corps devient capable d'une résistance étonnante à des causes de destruction même mécaniques, les douleurs se tournent en plaisirs, en *consolations*, et l'insensibilité est finalement une propriété de l'extase accomplie, de même que l'anesthésie résulte de l'emploi de certains agents physiques. Il n'est plus permis de douter que les martyrs de la foi dans toutes les religions n'aient souvent traversé l'épreuve des supplices dans cet état où les sensations se modifient jusqu'à ne laisser place qu'à celles que l'imagination impose à l'organisme.

Tout cet ordre de faits laisserait par sa nature une grande part d'influence à la volonté, mais alors elle ne s'exerce pas. Les personnes chez lesquelles on observe

éminemment de tels phénomènes se distinguent par le développement des fonctions spontanées, imaginatives, créatrices, que ne modère point l'énergie des fonctions réflexives. L'intervention de la volonté modifierait les résultats ou les rendrait impossibles en opposant le doute à la croyance, et en jetant l'incertitude sur des impressions dont la cause externe serait mise en question.

« Pendant que nous veillons, dit Aristote, il nous semble quelquefois voir, entendre, sentir. » Tantôt des hallucinations plus ou moins rapides nous frappent aux limites du sommeil, ou en pleine veille ; tantôt, mais le cas est rare, il suffit de fermer les yeux pour évoquer des figures et les faire varier par une impulsion à demi volontaire. Cette sorte de puissance imaginative se rencontrera chez un homme au génie bizarre, comme Cardan, ou parfaitement sain d'esprit comme le poète Goethe et le physiologiste J. Muller. Il est difficile de ne pas voir un phénomène analogue dans la singulière aptitude de ce joueur d'échecs qui joue et gagne les yeux fermés, loin de l'échiquier. Seulement la mémoire et la volonté s'exercent pleinement dans ce dernier cas. Les images d'objets absents acquièrent donc l'intensité et la netteté qu'elles auraient dans la sensation, c'est-à-dire qu'elles jouent la sensation même, et, comme on doit penser que l'organisme y est dès-lors intéressé, c'est qu'il se trouve déterminé, entraîné à ses mouvements propres qui d'autres fois, et communément, précèdent la représentation au lieu de la suivre. Ainsi les hallucinations, les visions, les faits

de seconde vue, impliquent l'action de l'imagination sur les organes. Je laisse de côté les jugements et les croyances, seuls principes d'erreur ou de vérité, qui infirment ou corroborent l'existence du représenté, et par là semblent revenir sur la sensation, mais qui pourtant ne la font pas. Il en est des images hallucinantes de la veille comme de celles des songes, où le jugement n'intervient point, du moins comme réfléchi. Seulement, la croyance, la passion, les habitudes de la pensée, peuvent influer sur la nature des hallucinations, comme sur celle des rêves, en dirigeant l'imagination; et elles peuvent y prédisposer en l'excitant et la surexcitant.

On ne conteste plus la réalité des sensations des hallucinés et des visionnaires. Toute discussion élevée là-dessus porterait sur les mots, non sur la chose. Mais on doute ordinairement que l'imagination, élevée à la valeur d'une sensation véritable, puisse précéder les effets organiques. Pour les songes, par exemple, Aristote et beaucoup de philosophes après lui, avant lui sans doute, ont admis une sorte de prolongement et de retentissement, un mouvement ondulatoire qui suit les sensations de la veille, et les porte, les reproduit dans le sommeil. Si, pour généraliser une explication de ce genre, on voulait que chaque élément représentatif d'une vision, dans l'hallucination ou dans le songe, fût la conséquence expresse de quelque petit mouvement conservé par l'organisme, on échouerait à comprendre pourquoi des images inattendues et arbitraires, eu égard aux sensations antérieures, s'offrent dans la série

des phénomènes, et comment les propriétés d'une apparition, quelquefois étrange, s'engendrent en dehors de toute expérience faite ou faisable : il faudrait au moins chercher les caractères moraux de la représentation dans l'imagination proprement dite, et le problème subsisterait toujours, physiquement insoluble. D'un autre côté, l'excitation interne de tel ou tel filet nerveux, ou les affections morbides des organes quelles qu'elles soient, rendraient compte d'une hallucination, en cela seulement qu'elles en seraient les conditions générales à un instant donné; car ces affections, modifiées comme elles sont, peuvent provenir elles-mêmes d'un état antérieur de l'imagination ou de la passion; et, en tant qu'elles n'en proviendraient pas, elles ne sauraient expliquer la forme particulière du phénomène, tantôt vision mystique, tantôt apparence vulgaire, où les dispositions d'esprit du sujet sont toujours empreintes. Celui qui nierait toute spontanéité de la fonction imaginative, par rapport aux données organiques, aurait à s'attacher à l'une de ces deux hypothèses : à celle qui voudrait expliquer par voie de causalité les moindres traits aussi bien que l'ensemble et la signification d'une sensation imaginaire, en les déduisant d'une série de faits physiques ou vitaux, mais indépendants de toute forme représentative, et causes spéciales de tous les accidents possibles de l'existence morale, intellectuelle, passionnelle, domestique, sociale; et, de cette hypothèse où la causalité est entendue dans le sens substantialiste, je n'ai plus rien à dire ici; ou à celle qui pose l'harmonie des deux séries, or-

ganique et représentative, chacune avec son développement propre, en sorte que des termes de l'une aux termes de l'autre il n'y ait plus causalité, mais simple concordance. Cette dernière théorie était d'une haute valeur chez Spinoza, qui l'opposait à la doctrine des causes substantielles (bien que ne se dépouillant pas encore lui-même du préjugé de la substance); mais elle n'a plus d'intérêt dès que nous réduisons le rapport de cause à son sens positif, et que nous l'appliquons selon l'expérience. Nous remarquons alors que la série représentative est la seule ici qui nous soit bien connue, et dont les termes s'enchaînent par des lois que nous puissions suivre. L'autre nous échappe en très grande partie. Or, à nous en tenir aux faits observables, nous voyons des phénomènes représentatifs précéder constamment certains phénomènes organiques et physiques (ordre de l'imagination et des passions), de même que nous voyons le contraire dans un autre cas (ordre des sensations communes et normales). Infirmer cette succession constante et la causalité qui s'ensuit selon la méthode positive, en alléguant l'existence de termes organiques latents, intermédiaires ignorés qui seraient les vrais et essentiels précédents de ceux que nous apercevons, c'est jusqu'à nouvel ordre une hypothèse arbitraire et que la rigoureuse analyse ne permet point.

Ainsi je crois pouvoir conclure des faits que, si la forme propre et exactement caractérisée de chaque sensation hallucinante, dans la veille ou dans le songe, exige une certaine modification correspondante de l'organe, cette modification est souvent elle-même un effet

de l'exercice spontané des fonctions représentatives.

Les cas que nous venons de passer en revue nous offrent des mouvements organiques manifestés à la suite de l'imagination ou de la passion, mais qui, eux-mêmes, en général, ne sont pas imaginés et prévus avant de se produire. Passons à des mouvements plus simples, je veux dire extérieurs, connus, souvent même dépendants de nos déterminations volontaires, et que l'imagination peut envisager d'avance et attendre comme possibles ou imminents. L'idée de cette possibilité est présente à la conscience ; une passion s'y joint, quelquefois très faible, bornée à l'effet inséparable d'une attente quelconque : de ce seul fait, le mouvement se produit. Il s'agit ici du plus intéressant des phénomènes de cet ordre, et dont l'analyse exacte nous permettra de déterminer la nature, la place et les véritables limites du fait de la volonté locomotive.

La loi peut s'énoncer ainsi :

Toutes les fois qu'un certain mouvement est donné pour l'imagination et prévu comme possible, ou encore qu'une certaine fin est représentée comme pouvant se trouver atteinte à la suite d'un certain mouvement, et qu'en même temps une passion plus ou moins vive, désir, crainte, ou seulement attente anxieuse et troublante occupe la conscience, si d'ailleurs la volonté n'intervient pas aussitôt pour changer le cours des représentations, il se manifeste dans les organes une disposition à réaliser le mouvement imaginé, en tant que leur spontanéité le comporte.

Les mouvements compris sous cette loi passent pour volontaires ; et en effet les mêmes peuvent être tels, et le sont souvent, ce qui explique l'erreur ; mais la volonté est si bien étrangère aux cas dont je m'occupe que tantôt la réflexion et la conscience même n'y paraissent point, et le phénomène a lieu automatiquement ; tantôt si la réflexion s'y mêle, c'est précisément pour s'opposer au mouvement ou le voir se produire contre ce qu'on voulait. L'obsession due à une représentation constante, ou qui revient sans cesse, peut dominer le pouvoir d'appeler des représentations nouvelles, c'est-à-dire en un mot dominer la volonté considérée dans la conscience : Et où la prendre ailleurs ? Dugald Stewart, qui a recueilli en bon observateur les faits relatifs à l'*imitation sympathique*, veut placer une *volition* à l'origine de chacun de ces phénomènes, et en même temps les appeler *involontaires*. Le préjugé des causes substantielles et transitives mène très naturellement à cette contradiction. C'est mal s'excuser que d'admettre *une certaine propension à la volition, ayant sa source dans les principes généraux de notre constitution* ; car il faut pour cela confondre la volition avec le mouvement ou avec la représentation passionnelle qui le précède immédiatement, et admettre des volitions sans conscience d'elles-mêmes comme telles. Voyons les faits.

Je citerai d'abord la tendance de l'organisme à des mouvements musculaires, et jusqu'à des sécrétions, qui n'étant d'abord qu'imaginées deviennent inévitables. Personne n'ignore ce qui arrive à l'égard du rire, des larmes, de l'urine, de la salive : il suffit d'une crainte

marquée d'éprouver quelqu'un de ces effets pour que l'imagination se trouve par là même possédée et que le besoin ne puisse en être retenu facilement.

L'*imitation sympathique* de Dugald Stewart est une tendance à reproduire les mouvements que nous voyons faire à d'autres hommes, et jusqu'à un certain point à des objets inanimés. Pour ce second cas on cite les gestes involontaires dont un spectateur accompagne des tours d'équilibre, la danse, une épée dans un duel, une boule sur le terrain, etc. : mais tantôt les déterminations imitatives s'appliquent à ce qui a lieu effectivement, et tantôt à ce que l'on voudrait voir, parce que l'imagination peut se trouver plus affectée de la supposition et de l'espérance que de la simple réalité. Pour le premier cas, de beaucoup le plus important, un fait universel est l'imitation des caractères et signes extérieurs des passions, des physionomies, des gestes habituels, de la voix, de l'accent. Ainsi s'explique une certaine ressemblance des personnes qui vivent ensemble, en famille, au village, etc. Cette imitation involontaire, et que tous les hommes présentent à quelque degré, devient un talent pour certains d'entre eux qui y joignent l'observation et la volonté ; quelquefois c'est un instinct puissant, une passion irrésistible. Je ne parle pas de l'imitation des passions mêmes, quoique liée à celle de leurs signes et dépendante du même principe, je veux dire du passage de l'imagination des possibles à l'acte qui les réalise.

A la même classe de faits appartient la contagion du

rire, du bâillement, des spasmes nerveux et de plusieurs affections morbides, et, en partie, la communication de ce délire d'enthousiasme, de joye, de dévouement, de douleur, de haine, de fanatisme, de férocité, de ravissement, d'extase, qui caractérise souvent les assemblées, les émeutes populaires, les actions militaires, les réunions religieuses. Tout ceci voudrait un volume d'analyse et je dois abréger. Mais il est indispensable de signaler les effets du même genre auxquels donnent lieu les pratiques des sectes magnétistes. Autour du baquet de Mesmer, sous l'arbre de Puységur, devant la volonté prestigieuse de Faria, en présence des *passes* qui sont la mode du jour, l'imagination se frappe de la possibilité de phénomènes qu'on a ouï conter ; l'incrédulité est rarement complète puisqu'elle n'est pas fondée, et, le serait-elle, il arrive qu'elle cède au doute, ou à la crainte, ou à l'espérance qui prédisposent le système nerveux ; si, en même temps on est témoin des accidents dont ne peuvent ou ne veulent pas suffisamment se préserver d'autres personnes présentes et soumises à l'expérience, l'organisme ne commence que mieux à s'ébranler. Alors se produisent les premiers phénomènes attendus, des convulsions ou d'autres mouvements involontaires, ou le sommeil. Une fois établi, ce sommeil dit magnétique donnera lieu ou non, selon la complexion et les dispositions de conscience du sujet, au somnambulisme, à l'extase et à tous ces accidents dont les limites sont encore mal connues. (Vr ci-dessous, § XII.)

On voit que les phénomènes d'imitation se produisent

sans volonté formelle, quelquefois contre la volonté, irrésistiblement, et souvent encore sans conscience aucune au moment où ils sont déterminés. Il faut se garder de les attribuer avec A. Smith à une illusion de l'imagination, par laquelle nous nous mettrions en lieu et place de la personne affectée; mais plutôt il est clair que le principe de la sympathie physique elle-même est la disposition des organes à réaliser des effets que les sens ou l'imagination, soumettent à la conscience : il suffit que cette disposition soit constatée, et elle l'est par une multitude d'exemples. Stewart n'est pas plus heureux quand il incline à remplacer l'hypothèse de Smith par une explication fondée sur *une certaine sympathie entre la constitution physique de différents individus.* Cette organisation commune est évidemment nécessaire; l'instinct ne l'est pas moins pour mettre l'imitateur sur la trace des opérations si compliquées qui modifient la physionomie ou la voix par exemple : Stewart a parfaitement éclairci ce dernier point; mais tout cela ne servirait de rien sans l'entremise de l'imagination, et aussitôt qu'on a égard à cette dernière fonction, aux passions associées, et à leurs rapports avec les modifications spontanées de l'organisme, rapports que ce philosophe n'ignorait pas, toute autre recherche est superflue, et l'explication résulte du dégagement de l'élément commun à tous les phénomènes du même ordre : on y reconnaît une loi primitive.

Cette loi éclate dans tous les faits de *vertige,* et d'autant plus qu'ils sont plus extraordinaires et anormaux.

J'applique ce nom aux cas où, contre les fins naturelles de l'individu, et à son dommage, un mouvement physique, auquel une volition réfléchie serait loin de s'appliquer, se produit en suite de la représentation de ce même mouvement, dont la possibilité est imaginée avec un grand trouble passionnel. Le vertige le plus vulgairement caractérisé est celui qui, si la volonté n'intervient pas à temps, conduit un homme à se jeter dans un précipice, même bordé d'un parapet. La contemplation absorbante éprouvée par ceux qui se sont sentis aux limites de l'événement est une idée successivement et rapidement modifiée du fait même de la précipitation, d'abord comme possible, ensuite comme futur, enfin comme imminente, et il faudrait ajouter comme réelle, si d'autres représentations n'étaient appelées pour éloigner la première. Cet effet terrible de l'imagination est l'obstacle qui nous rend impraticables certains exercices, dont le danger serait nul s'il n'était supposé : non que la crainte ne suffise pour jeter dans les organes un trouble dangereux, mais on a remarqué, et c'est le point capital, que le mouvement redouté est précisément celui qui a le plus de chances de se produire.

Il est facile de saisir l'analogie du vertige avec d'autres faits déjà indiqués, avec le rire qui résulte de la peur de rire, avec les malaises de la sensibilité éprouvés à la suite de la vue ou de la pensée de ces mêmes malaises, et avec la production imitative du sommeil magnétique et d'un grand nombre d'accidents nerveux. Dans tous ces cas, l'imagination sollicite les organes et les conduit à la production des mouvements attendus.

Les faits de *fascination* liée à la peur, ceux qui ne sont pas fabuleux, rentrent aussi dans le vertige ; et la peur est aisément remplacée par la passion mal définie de l'être faible que le fort domine ou auquel il impose. Enfin il y a le vertige du crime, si le crime peut être où la liberté n'est pas. La monomanie homicide, dont l'histoire n'a que trop de documents préparés dans les annales des tribunaux et des maisons d'aliénés, n'est autre chose que l'effet d'une possession constante ou intermittente de l'imagination par l'idée de la possibilité d'un meurtre à commettre : le monomane répond invariablement au juge qu'une pensée qui l'obsédait (sans intérêt aucun, c'est le cas frappant) a été *plus forte que lui* et qu'il a obéi. En d'autres temps, un tel homme se croyait *possédé du démon*. Il pouvait aussi se croire guéri par l'exorcisme, et l'être effectivement en conséquence. On comprend par là que certains crimes peuvent être contagieux. Enfin le mélange des pensées véritablement volontaires et criminelles avec l'obsession de l'imagination et de l'exemple est un cas qui doit être fréquent. Je reviendrai ailleurs sur la monomanie (V^r § XII).

Un cas plus innocent est celui de ces illusions qui transforment en de nouvelles lois de la nature, ou même en actions surnaturelles, les effets de mouvements musculaires inaperçus, aux ordres de l'imagination, de la passion ou de l'extase. Une superstition physique, si l'on peut parler ainsi, a fait le tour du globe, et peu s'en faut qu'une religion n'en soit née. Le fait le plus élémentaire, et des plus anciennement

connus, est ici l'oscillation d'un pendule, à fil tenu entre deux doigts, et dont les battements commencent, se succèdent, atteignent une amplitude voulue, la répètent, puis se ralentissent, le tout conformément à l'attente de l'opérateur, qui pense n'y pas contribuer. C'est ainsi qu'on fait sonner l'heure à un anneau suspendu dans un verre. La moindre contraction d'un muscle, à ce degré où elle devient insensible pour la conscience, est capable de déterminer, de modifier une impulsion; et, en vertu de la loi dont j'ai cité tant d'exemples, la représentation vive et l'attente du mouvement suffisent pour que les organes se portent spontanément à le produire. En effet, l'expérience réussit à quelques personnes, et manque nécessairement pour toutes quand le petit appareil est disposé de manière à annuler la transmission de l'action musculaire au pendule. Au reste, le phénomène prétendu merveilleux se varie de plusieurs manières, sur lesquelles je n'ai garde de m'arrêter. Les applications du principe sont faciles. Mais j'ai dû rapporter le cas le plus net, et le plus curieux par sa petitesse même, de la grande loi qui lie l'acte organique avec la représentation simple et la moins passionnelle possible du mouvement prévu.

Remarquons encore que l'explication n'est pas insuffisante, comme on pourrait le croire, pour les mouvements communiqués à des objets sensiblement résistants; mais il faut tenir compte de plusieurs autres circonstances. L'effort est souvent appliqué à l'extrémité ou dans quelque autre partie du mobile, où la loi du levier le multiplie. D'autres fois plusieurs personnes

agissent ensemble, affectées d'une même disposition d'esprit, ou prêtes à concourir involontairement à la première impulsion communiquée par l'une d'elles : on aide au mouvement en pensant le suivre. Ce n'est pas tout; une superstition plus prononcée, une passion plus excitée, un état à demi-extatique disposent certains sujets à produire des efforts musculaires violents, visibles même pour les spectateurs, et à donner lieu à toutes les modifications de mouvement conformes à leur attente actuelle, pendant qu'ils sont persuadés qu'un corps se meut magnétiquement ou surnaturellement, pour répondre à des questions dont la réponse est en eux seuls. Ces phénomènes sont contagieux, et affectent les êtres dont l'esprit d'observation et les fonctions volontaires sont le moins développés. Enfin, je ne parle pas du charlatanisme, triste sujet d'analyse; mais ce serait manquer à l'élucidation complète de la question, ou connaître bien mal la nature humaine, telle qu'on peut l'observer à tout instant et partout, que de ne pas signaler cet incompréhensible mélange de conviction et de mauvaise foi, de superstition et de fraude, qui dénature presque toujours les faits de ce genre.

Quand on aura scrupuleusement observé et décrit un fait de locomotion mystérieuse, qui ne rentre pas dans les classes précédentes, et ne s'explique point par la même loi, il sera temps de chercher quelle propriété nouvelle on doit reconnaître aux corps. Mais j'ose dire qu'en pareille matière il est plus difficile de constater, d'établir avec rigueur un fait inconnu et extraordinaire

qu'il ne le serait d'en apporter l'explication rationnelle après qu'on l'aurait bien défini.

Passons à l'étude de la volonté comme cause de la locomotion. Nous avons parcouru la série considérable des phénomènes, qui établissent un rapport de succession constante entre la locomotion, où n'intervient aucune volonté formelle, et dont la conscience est quelquefois nulle ou peu distincte, d'une part ; et, de l'autre : 1° des modifications de la sensibilité peu ou point consciente ; 2° des instincts et des passions ; 3° des imaginations plus ou moins passionnées ; 4° des représentations de mouvements possibles et attendus. La volonté peut précéder un grand nombre de ces faits de locomotion, qui se produisent aussi sans elle ; et elle n'en précède aucun qui ne puisse, en certains cas, avoir lieu spontanément. On sait d'ailleurs, et on convient universellement que jamais un mouvement n'est dû à la volonté formelle, sans que l'imagination ne l'envisage d'abord, et sans qu'une certaine fin que la conscience se propose, une certaine passion par conséquent ne lui serve de *motif*. Sur ce simple exposé on doit conclure, ce semble, que ce que nous nommons la volonté n'est pas, à proprement parler, cause de la locomotion, et qu'il y a double emploi et vice de logique à la considérer comme telle. De là vient que la division des mouvements en volontaires et involontaires est insignifiante pour la biologie : la différence des faits est ici toute entière dans l'ordre représentatif, les uns se

produisant à la suite de la conscience qui s'oppose à elle-même et ainsi se fait, se fixe elle-même ; les autres avec conscience irréfléchie, ou confuse, ou obscure, ou tout à fait inassignable, soit du mouvement, soit de sa fin.

Nous avons envisagé la volonté sur son véritable théâtre, au contraire, quand elle nous est apparue à l'origine et à chacun des embranchements des séries de la pensée réfléchie dans l'homme. Nous ne pouvions nous rendre compte de la fonction par laquelle il projette ses actes, les enchaîne et les varie, lorsqu'il croit se sentir libre, à moins de caractériser la représentation comme volontaire, et pouvant elle-même s'appeler, se soutenir et se suspendre, au milieu de cette matière de fins et d'images que l'instinct et l'expérience accumulent, et d'où elle emprunte ses éléments. C'est bien là essentiellement la volonté.

Une théorie de la locomotion, dont on écarte les faits de volition comme tels, a pour elle, indépendamment de la raison péremptoire que j'ai donnée, l'analogie biologique de l'homme et des animaux, même les plus inférieurs. Ces derniers, des mollusques, par exemple, réalisent, en conséquence de leurs représentations passionnelles, des mouvements qu'on ne peut appeler volontaires sans nier par là même la volonté dans l'homme, ou confondre sous un nom commun des phénomènes très différents. Les animaux élevés eux-mêmes obéissent presque toujours à l'instinct, et se passent de volonté pour accomplir les faits les plus amples et les plus développés de locomotion : ils n'imaginent guère les pos-

sibles comme tels, et comment formeraient-ils des volitions, qu'ils ne se témoignent point? Enfin les mouvements automatiques, liés à la seule correspondance des muscles et des nerfs, sans conscience personnelle, pourraient bien se rapporter à des représentations élémentaires propres, supposées dans les éléments organiques; mais il n'en est pas moins démontré que la locomotion animale, en son origine expresse et dans son caractère fondamental, est un fait étranger à toute volonté.

Cette théorie ramène à l'unité le système des rapports entre les phénomènes représentatifs et les mouvements, et élève dans une autre sphère le fait de volition proprement dit, dont la biologie ne peut découvrir aucun signe, aucun fait correspondant de son domaine. Il en est bien autrement des sensations, des passions, des imaginations. Aussi beaucoup de physiologistes, frappés de l'identité des phénomènes du mouvement animal, à quelque degré que la conscience corrélative monte ou descende, n'ont admis aucune distinction tirée de ce dernier caractère ; et, s'ils ont erré, ce n'est point en cela, mais c'est quand ils ont voulu néanmoins définir la volonté à leur manière, la cherchant où elle n'est pas.

Ainsi je suis conduit à exclure la volonté des causes de la locomotion. Mais cette formule est-elle vraiment exacte ? Ne met-elle pas contre moi le sentiment, le langage universel, puisque les hommes se sont toujours accordés à regarder leurs volitions sous un point de vue tout contraire? Moi-même, en traitant de la loi de causalité et du type de cette relation, j'ai dû la poser, non-

ılement entre deux actes successifs de conscience, ıis encore entre un acte de ce genre et un acte de ıuvement local : or, la cause ici n'est autre que la voıté, si du moins l'acte de conscience est réfléchi. A la ite d'une analyse plus délicate des fonctions huıines, j'obtiens maintenant un résultat opposé en aprence ; mais la difficulté se lève aussitôt, et par une itinction qui paraîtra toute simple quand il s'agit de uses. La volonté est ou n'est pas cause de certains les de locomotion, selon qu'on entend parler de la ıse éminente ou de la cause prochaine : la représenion imaginative et passionnelle d'une fin précède imdiatement le mouvement ; la cause est donc là, une lonté n'étant point nécessaire ; mais lorsque cette reésentation est volontaire, c'est-à-dire s'objecte à elleème comme une cause, cette cause est éminemment use, et indépendante de toute fin donnée, puisqu'elle conçoit pouvant s'en proposer d'autres ; et dès-lors le est une première condition des effets dus à d'autres nctions quelconques. Ainsi la cause libre a été prise ès justement pour type ; et on comprend que le lange ordinaire, celui des déterministes eux-mêmes, si turellement inconséquents, ait omis, pour passer de la lition à la locomotion, cet intermédiaire variable qui t la forme d'imagination ou de passion de toute reésentation volontaire.

La volonté n'est donc ni un fait biologique, ni un it directement lié à des faits biologiques. Elle produit locomotion, dans certains cas, en ce sens seulement u'elle appelle ou cesse de suspendre une représenta-

tion, laquelle, en possession exclusive de la conscience est immédiatement suivie du mouvement : ceci, à raison des lois qui rattachent les fonctions organiques à celles de la sensibilité, de l'entendement et de la passion. L'effort, le *nisus*, ne doit pas être fixé dans le rapport de la volition, comme d'une sorte de ressort mystique, avec l'acte propre du mobile matériel. Ceux qui tiennent pour cette conception mythologique, où la volonté se substantialise et s'incarne, semblable à un être complet qui applique son action à un objet extérieur, ceux-là cherchent la marque de l'effort dans la sensation du mouvement musculaire et de ses effets, comme si une *force* pouvait prendre corps et se faire sentir à elle-même. Mais l'effort, dans l'acception rationnelle de ce mot, est le rapport de la représentation avec soi, en tant qu'appelée ou soutenue, pendant que des effets organiques et physiques se produisent en conséquence, et amènent les sensations qui leur correspondent. D'ailleurs il est tout simple que l'acception commune de l'*effort musculaire* porte de préférence sur la sensation causée par la tension d'un muscle à tel ou tel degré : le langage confond toujours pour simplifier, et toujours groupe les notions abstraites sous celles qui sont sensibles.

Dans cette manière de philosopher, le matérialisme et le spiritualisme se valent. Un métaphysicien trouvera ridicule que Broussais définisse telle volition un acte du *cerveau vivant*, sans savoir, comme Broussais l'avoue, ce que c'est qu'un *cerveau* ni ce que c'est que la *vie;*

et lui-même définira telle contraction d'un muscle un effet de la *substance voulante*, et ne se rendra compte ni de la volonté ni de la substance, eu égard à cet effet. Sur ces bases il devrait être facile de s'entendre, en reconnaissant que quelque chose qu'on ne sait pas engendre et des volitions et des contractions : on se donnerait la main dans la substance commune ; on dirait qu'elle produit des actes divers parce qu'elle a la propriété de les produire. Cette belle explication n'est-elle pas tout le fond et toute la valeur de la doctrine de la substance ?

Je ne voudrais pas ranger ici dans le commun des penseurs Maine-Biran, philosophe d'une estimable profondeur, qui eut ce rare mérite de ne jamais bien comprendre la substance, il est vrai sans le courage de s'en affranchir, et qui se fit une idée assez forte de l'hétérogénéité de l'organisme et de la volonté pour écrire ces lignes : « Veut-on savoir quels peuvent être les instruments et les ressorts organiques auxquels tiennent les volitions, *on ne sait pas ce qu'on demande.* » Pourtant, Maine-Biran croyait pouvoir établir la parfaite connexité de l'*effort voulu* et de la *sensation musculaire*, termes indivisibles, quoique distincts, d'un même acte de conscience, éléments nécessaires d'un même fait ; et, identifiant cet effort voulu avec la *détermination ou acte même de la volonté efficace*, il concluait à l'aperception immédiate et certaine de la causalité libre : « Quand on s'informe si l'agent est libre et comment il l'est, *on demande ce qu'on sait.* » D'après cela il est difficile d'excuser le philosophe d'une certaine confusion très con-

traire à ses vues, entre la volition et l'organe, et de l'omission d'un élément essentiel qui les sépare : l'imagination du mouvement prévu.

L'analyse de Maine-Biran est en effet bien imparfaite, et ses termes peu définis. Qu'est-ce d'abord que la *sensation musculaire?* Une sensation essentielle à l'acte même de la volonté dans ce que l'auteur appelle l'effort voulu ? Il le faudrait, mais je n'en vois pas de ce genre. Est-ce la sensation qui naît à la suite du mouvement musculaire une fois prononcé, et dans le conflit des parties de l'organe entre elles ou avec des corps étrangers ? Celle-là se comprend, mais comme elle est une conséquence des ébranlements organiques, on ne saurait en faire une partie intégrante de l'acte de conscience dans la volition, car la causalité a changé de sens, et c'est maintenant l'organisme qui agit sur la conscience, en produisant des phénomènes sensibles. L'intervalle de temps est court mais inévitable, à moins qu'on n'admette l'unité et l'identité des actes du mouvement physique avec ceux de la volonté. Le philosophe arrivait donc à l'unité de substance par le chemin qu'il croyait le plus propre à l'en éloigner. Le dernier effort du substantialisme était semblable aux premiers et aux plus anciens.

La confusion la plus flagrante est celle que couvrent les mots d'*effort voulu*, et qui me ramène au cœur de mon sujet. L'*acte de la volonté efficace* se forme de deux éléments : 1° la représentation actuelle du mouvement que nous savons et désirons produire avec l'ébranlement musculaire, et que nous attendons en con-

séquence : acte d'imagination, avec une fin, un motif, une passion plus ou moins marquée d'un certain ordre; 2° cette même représentation, en tant qu'elle se représente fixée par elle-même, tandis qu'elle pourrait se suspendre ou se modifier : acte propre de la volition. Ces deux sens de l'effort voulu sont si peu identiques que le premier est très communément le seul applicable. Sous ce premier sens, il n'y a pas proprement volonté, mais on sait que les grandes séries de phénomènes de locomotion ne s'y rattachent pas moins pour cela; aussi arrive-t-il que ces phénomènes sont encore qualifiés par abus de mouvements volontaires. Sous le second sens, au contraire, abstraction faite de l'autre, il n'y aurait point conscience d'un mouvement attendu. Reste à considérer l'accession de la forme représentative volontaire à la forme imaginative et passionnelle; et puisque celle-ci pose un intermédiaire nécessaire entre la volonté proprement dite et le mouvement, un intermédiaire qui réduit à lui-même est capable de tout l'effet, il est clair qu'il n'est pas permis de prendre la volition, définie correctement, pour la cause prochaine ou immédiate de la locomotion.

Il résulte encore de là que la liberté n'est pas une *aperception immédiate interne,* mais que la question subsiste toujours : si les représentations imaginatives et passionnelles sont ou non préordonnées dans tous les cas possibles, et si la représentation dite volontaire est une apparence que présentent quelquefois les premières, ou, de plus, un acte réel par lequel elles sont suscitées quand d'autres pourraient l'être. Ne prouvons

donc pas la liberté par le *sentiment de l'effort libre*, à moins que nous n'entendions par ce sentiment autre chose encore que le témoignage de la conscience empirique durant l'expérience immédiate de la volonté : savoir une croyance en la réalité des possibles indéterminés apparents, auxquels la réflexion et la délibération s'appliquent. Et la preuve alors n'est plus purement expérimentale, non plus que rationnelle pure.

Achevons par une définition aussi précise que possible du fait de volition, relativement à la contraction musculaire. Ne dépassons pas ce fait : il se réduit à ceci : La représentation d'un mouvement qui dépend de nos muscles étant posée comme possible, comme actuellement réalisable, comme aperçue dans le futur immédiat, en vue d'une fin et d'un motif quelconque, ne fût-ce que celui d'éprouver le phénomène ; si l'organisme comporte une modification de nature à amener le mouvement prévu ; si d'ailleurs une fin, contraire à cet égard, ne vient pas à la traverse, et si la représentation n'est pas à l'instant suspendue par la pensée qu'elle peut, qu'elle va susciter cette fin contraire, ce mouvement est effectivement produit ou commencé dans un intervalle de temps inappréciable.

Il est à remarquer que l'effet de locomotion attendu ne porte pas sur la contraction musculaire elle-même, mais sur un mouvement externe, ou de l'organe, ou d'un corps étranger ; mouvement dont cette contraction est le moyen, mais moyen que la représentation ne règle pas, ne coordonne pas, n'atteint pas même. Le

but seul apparaît clairement à la conscience; les intermédiaires sont du domaine de l'instinct et des fonctions spontanées de l'organisme. Le cas le plus frappant de cette loi s'observe quand nous désirons obtenir spontanément un effet inaccoutumé de nos muscles: on sait qu'il y a de ces effets qui s'acquièrent par l'étude, et aussi qui s'oblitèrent. Notre unique ressource pour y parvenir est de nous représenter le but avec insistance de la volonté, jusqu'à ce que d'essais en essais, toujours plus approchants, la modification organique ignorée soit bien celle qui produit ce que nous attendons. On tenterait l'impossible en cherchant à appliquer une volition directe à ces premiers ébranlements cachés de nos organes, desquels tous les résultats dépendent.

Cette analyse peut paraître négative. Il est vrai qu'elle est sans figure : on n'y retrouve pas la volonté qu'une habitude enracinée personnifie; mais tous les éléments du fait y sont contenus, et sans rien d'étranger. Appliquons-le à un acte musculaire des plus simples. Au moment où je me demande, par exemple, si je lèverai le doigt ou si je ne le lèverai pas, que puis-je saisir dans ma conscience? ou ceci : le doigt représenté comme levé, sans opposition de fin contraire ni intervention d'aucune autre idée; et alors le doigt se lève, comme dans le phénomène du vertige dont j'ai rendu compte; ou cela : la représentation de ce même acte comme suspendu; et le doigt ne se lève pas. La volonté, telle que je l'ai définie paraît dans l'un et l'autre cas, en tant que la représentation se considère en puissance

d'être ou de n'être pas actuellement, par soi seule. Ainsi le rapport entre la volition et la locomotion se dédouble : il faut rapprocher, d'une part, de la représentation en général et comme automotive, la représentation particulière du fait possible, imminent, actuel : la sphère du vouloir est proprement là ; et, d'une autre part, de la représentation particulière du fait ainsi imaginé, sa production par le jeu latent des organes.

Dans cette seule série de phénomènes si étroitement enchaînés il y a trois ordres de causalité à distinguer : 1° La causalité première et typique, rapport du phénomène représentatif avec lui-même. La puissance, l'acte et la force sont pris ici à leur origine pour nous, et partout ailleurs n'ont de sens, à notre point de vue, que par extension et généralisation. De là vient que suivant la solution donnée à la question de la liberté, les idées de force et de cause se trouvent avoir un aspect tout différent. 2° La causalité que nous supposons invinciblement dans le fait de succession constante de certains de nos phénomènes représentatifs et de certains représentés sous les lois d'étendue, de durée et de mouvement. 3° La causalité dans le rapport mutuel de ces derniers phénomènes, lorsque le mouvement local est communiqué, et que nous envisageons la force comme purement physique ou mécanique.

Nous nous demanderons ailleurs quelle unité il serait possible d'établir avec vraisemblance ou probabilité entre ces phénomènes divers, ces forces diverses. Mais la question échappe à l'analyse, c'est-à-dire à la méthode que je suis en ce moment. Je dois donc m'en tenir aux

simples distinctions qui servent de fondement à des sciences distinctes.

§ XII.

Des rapports de la passion avec les déterminations de conscience.

En observant le développement des fonctions mécaniques, physiques, organiques, sensitives, intellectuelles, passionnelles, on voit les conditions d'existence et la causalité procéder de l'ordre inférieur à l'ordre supérieur, sans que pour cela l'on puisse conclure intelligiblement à la contenance des éléments nouveaux dans les anciens et à leur identité de nature ; mais, à chaque pas d'un progrès dans l'être, quelque chose devient, quelque chose commence. Quand on arrive aux fonctions imaginative et mémorative et aux passions, soit nettes soit instinctives, par conséquent dans le système des forces organisantes animales (mais disons dans l'homme pour ne nous pas éloigner de l'expérience la plus positive et de notre sujet), la causalité s'offre aussi en sens inverse, et l'action développante des phénomènes admet les deux directions. Enfin paraît, avec la réflexion et la délibération, la conscience de pouvoir appeler l'une quelconque des représentations accessibles à l'imagination et à la mémoire. Ces dernières fonctions s'élèvent ainsi à l'état volontaire, et mènent la raison à leur suite : la cause atteint sa signification suprême ; les notions d'activité et de passivité, dont la

valeur était jusque-là très obscure, s'expliquent; l'individualité, la séparation, à certains égards la délivrance de l'homme lié à la nature se fondent sur leur vrai titre. C'est le terme extrême du progrès, dont l'observation nous soit donnée; mais il reste la question qui laisse tout en suspens, la question de la réalité du pouvoir libre de la concience : une loi universelle n'enveloppe-t-elle pas les instincts, les passions, les idées, dans leur déroulement propre comme dans leurs rapports avec les fonctions physiques, et n'est-elle pas ainsi prédéterminative de nos volitions ?

Nous avons vu que les animaux, mus par différentes passions au même moment, choisissent entre les fins qui leur sont offertes. Nous ne pouvions leur reconnaître pourtant ni délibération proprement dite ni volonté, car rien n'indique qu'ils s'en rendent témoignage à eux-mêmes et il est manifeste qu'on observerait de leur part, dans le cas contraire, des actes en conséquence qu'on n'observe pas. Il faut donc que les phénomènes d'imagination et de mémoire et les états passionnels, modifiés quelquefois par l'habitude, suivent en eux certaines lois préétablies de construction et de succession, et que le degré quelconque de conscience qu'ils apportent à leur choix soit comme un simple annexe de la passion dont ils se trouvent occupés à l'instant où se produit l'effet organique. Nous ne dirons pas que l'effet est attaché à la passion la plus forte, en cas de lutte, parce que ni la comparaison des forces, ni la lutte ni son théâtre ne nous offrent rien de clair; mais nous dirons que la représentation qui se soutient

de fait un temps suffisant produit tout l'effet qu'elle comporte pendant cette durée, et tant qu'il n'en survient pas une autre dont l'effet propre soit incompatible avec celui de la première. Si des passions concurrentes se lient respectivement à des mouvements que l'animal puisse faire à la fois, il les fait, et la résultante est dans ces derniers, non dans les passions mêmes; si les mouvements ne sont pas conciliables, c'est en eux et en eux seuls que paraît naturellement l'équilibre; enfin, si les affections se produisent avec intermittence, le cas est fréquent, nous voyons naître une suite de mouvements imparfaits, successivement suspendus et repris, jusqu'à ce que l'une des sensations ou imaginations présentes ait disparu et qu'une autre ait duré pendant un intervalle convenable.

Dans tout cela nous devons admettre que l'animal a la conscience de ses impressions, même la conscience de son choix, mais non celle d'avoir pu choisir autrement, ou d'être l'auteur de telle ou telle imagination, de tel ou tel souvenir, évoqués de préférence à d'autres qui se trouvaient aussi parmi les matériaux disponibles de son expérience antérieure. On ne peut donc pas songer à poser ici la question de la liberté; mais on peut poser une question autre et plus générale en un sens, celle de l'arbitraire, ou du caractère fortuit de certaines représentations et de certains mouvements incidents, dans lesquels n'interviennent point la réflexion et la volonté. Est-on bien certain que toutes les déterminations de ce genre sont rigoureusement exigées par leurs précédents, et que le savant idéal, dont la connaissance s'é-

tendrait à toutes les lois réelles du monde, serait en état de prévoir en les mesurant les moindres inflexions de la queue d'un chien, par exemple, en tel sens et à tel instant? L'esprit de la science dit oui, et avec raison à ce qu'il semble, parce que son but est de reculer indéfiniment les bornes inconnues du connaissable. Est-il bien nécessaire pourtant de nier ces bornes elles-mêmes? Espère-t-on sérieusement tout savoir? Un homme comme Aristote admettait un domaine du hazard : en a-t-il moins bien exploré pour cela le domaine des lois? Si le hazard, si les déterminations imprévoyables, arbitraires, sont rejetés du monde de l'expérience actuelle, on les retrouve, confondus avec la nécessité des faits irréductibles primitifs, en remontant de phénomène en phénomène au commencement des choses ; et là, ce n'est plus seulement une spontanéité indéterminée, mais avec des précédents et sous des conditions données, c'est la spontanéité première et absolue qui se rencontre. Toute explication a des faits originaires pour limite, et la science est toujours bornée (V. *Premier essai* § XLVIII et XLIX). Quoi qu'il en soit, la question que j'ai cru devoir énoncer est insoluble, et je la laisse. Celle du hazard produit de la liberté est tout autre.

Si l'homme n'est pas libre, la condition de l'animal sera aussi celle de l'homme, avec de graves différences qui alors ne toucheront pas le fond. La première de toutes est l'incontestable apparence de la liberté dans le jeu des motifs humains. Les données passionnelles s'étendent et se diversifient ; les fins rationnelles, les fins

désintéressées ou relatives à des intérêts étrangers, éloignés, généraux, artificiels, s'ajoutent à celles des affections animales et des impressions actuelles. Par la mémoire et l'imagination volontaires, par le raisonnement qu'elle institue, il semble que la représentation se meut avec indépendance; mais enfin, sous toutes les formes qu'elle prend, y compris la volonté, elle pourrait se trouver préordonnée en séries inévitables, et suivre des lois latentes mais certaines.

Quand il s'agit de l'homme, on n'a pas à considérer seulement des jugements instinctifs ou spontanés, à la suite des impressions reçues; il y a de plus l'affirmation réfléchie. Ici la détermination porte sur la conscience se connaissant telle. Le cas est très net dans celles de nos affirmations qu'on appelle désintéressées, par exemple en matière de science. Mais il arrive souvent qu'un jugement pourrait être réfléchi, et d'autres fois l'a été, et qu'il ne l'est point à présent, ou qu'il ne l'est pas assez; il arrive encore qu'une passion le précipite ou le maintient contre la réflexion, contre le doute possible: car il n'est pas d'acte de conscience qui, de près ou de loin, ne soit relatif à quelque fin propre à éveiller des affections. Nous avons étudié la question des rapports de la passion et de la volonté, quant à la locomotion et aux actes organiques : abordons-la maintenant à l'égard des jugements, des affirmations, des actes mêmes de la conscience.

Je parcourrai d'abord les cas anormaux de l'affirmation plus ou moins spontanée ou mal réfléchie, afin de compléter ce que j'ai dit ailleurs des erreurs que com-

porte l'exercice des fonctions humaines : sensation, imagination, mémoire, prévision, pensée, mais en réservant toujours le problème de la certitude et de ses signes. Ensuite, passant au cas normal du jugement, et du plus régulier quant à la volonté, j'établirai la comparaison systématique des hypothèses de la liberté et de la nécessité.

Les affirmations sont relatives à la forme ou au fond du jugement : à la forme, elles portent sur les lois générales de la représentation et sur les règles logiques par lesquelles les jugements sont liés ; c'est de beaucoup le plus sûr et le moins incertain des éléments de la conscience ; au fond, elles regardent l'existence (comme donnée dans le domaine de l'expérience), ou de certains êtres ou de certains faits, soit induite de nos impressions immédiates, soit conclue de comparaisons et de raisonnements sur des bases quelconques ; et enfin elles peuvent concerner les décisions de la spéculation pure.

L'affirmation la plus immédiate est celle qui suit une sensation. Le sujet affecté de l'impression sensible juge, conformément aux catégories, qu'un objet lui est présent ; et, de plus, il juge que les circonstances, les faits de liaison extérieure sont réunis tels que l'expérience commune les veut en pareil cas (V^r ci-dessous § XVI). Mais la sensation peut n'être qu'une hallucination. Nous avons vu quel rôle appartient à l'imagination pour préparer, ou même produire, ou du moins accompagner et interpréter ces sortes de phénomènes. Dès qu'un

›ute s'élève dans le sujet, sur la réalité du représenté, réflexion intervient, et un jugement volontaire doit ›clarer, la cause entendue, s'il y a ou non conformité ıtre l'apparence individuelle et les autres motifs sur squels on peut fonder l'existence d'un fait dans le doaine de l'expérience. Parmi ces motifs, le témoignage ›nstant et les impressions d'autrui sont les plus simes, aussi bien que les plus valables et à la portée de ›us. Il serait superflu de les énumérer. On sait qu'il 'est pas très rare de trouver des hommes qui jugent ›rrectement leurs propres hallucinations. Mais le re›ur fréquent du phénomène, l'état morbide qui s'y ›int, surtout les passions qui s'y appliquent ou qu'il rovoque, la crainte, la haine, l'orgueil, l'ignorance, et › cortége des suppositions fausses, jettent le trouble ans la conscience. Au lieu de réduire à sa juste valeur ı réalité des faits, on l'accepte pleinement sur l'appaence, et *on l'explique;* on explique aussi pourquoi les utres hommes en jugent autrement : on les imagine révenus, intéressés, hostiles. Dès ce moment, la personne est transportée dans un monde individuel, imainaire, et ne s'accorde plus, ne s'entend plus qu'avec lle-même sur des points où nulle autre qu'elle ne ense que son jugement puisse être approuvé. C'est la ıanie.

Le caractère de cet état est donc une subordination otale de la volonté aux passions, touchant des affirnations qui seraient contredites par l'universalité des ıommes appelés à se prononcer, et par le sujet luinême, s'il pouvait n'être pas intéressé. La fonction de

la raison chez ce dernier n'étant plus que de chercher et de trouver à tout prix des motifs de juger et d'agir exclusivement conformes à sa passion dominante, il est très exact de dire que cette raison *est perdue*. Aussi la manie a-t-elle souvent sa terminaison dans la démence la plus caractérisée.

Nous venons de voir le point de départ dans l'hallucination qui, par elle-même, n'a rien de commun avec la démence; il peut se trouver également dans un état d'apparence interne, une douleur, un malaise dont le sujet cherche la cause. Soit que l'imagination ait pris ou non une part essentielle à l'établissement de ces phénomènes, le premier rôle lui appartient sitôt que se présentent les hypothèses destinées à expliquer au sujet ses propres impressions. Une possibilité s'offre à la conscience ignorante et crédule, et reçoit une formule appropriée au degré de ses passions et de ses lumières: on me persécute, on m'empoisonne, on m'électrise, etc., idées familières à hypocondre. Or, de même que l'imagination de l'acte possible conduit à l'obsession, au vertige, et finalement à l'acte présent, ainsi l'imagination d'un fait ou d'un système, appelé à rendre raison de certains phénomènes, conduit en se répétant et se fixant de plus en plus, si bizarre qu'il soit souvent, jusqu'à l'affirmation décidée de ce fait ou de ce système. On voit que la monomanie des idées part du même principe que la monomanie des actes, dont j'ai donné plus haut la théorie. La pensée constante du faux ou de l'absurde, d'abord retenue par une négation également

constante, mais jointe à quelque idée de possibilité, tend aux mêmes effets que la représentation répétée d'un acte déplacé, ridicule ou criminel. C'est véritablement la tentation de la démence, et nous ne saurions y méconnaître une application de la loi du vertige, envisagée ici dans le cas des déterminations pures de la conscience, et là dans celui des représentations aptes à entraîner immédiatement des conséquences organiques. Enfin, il s'agit, nous l'avons vu, du principe de la locomotion normale elle-même, quoique nous ayons à regretter l'absence d'un mot convenable pour exprimer le passage régulier de l'imagination passionnelle au mouvement spontané.

Il paraît donc que le fait primordial de la folie, au point de vue représentatif, est le vertige intellectuel, ce passage de l'imagination du possible à celle du réel, ou d'une hypothèse, d'abord avouée telle, à la connaissance prétendue d'une réalité. La transition s'opère sous l'empire d'une émotion vive, d'une passion ardente, d'une représentation prolongée, lorsque la volonté n'ordonne pas le jeu de la pensée pour amener d'autres conclusions, avant que l'habitude ait établi son pouvoir. Le principe de cet état, en tant que perversion de la raison, est le sophisme : *a possibili ad actum valet consequentia.*

Avant d'aller plus loin, il est bon d'observer que toute cette théorie est présentée d'un point de vue exclusif, qui doit être ici le mien, celui des caractères représentatifs de l'affection dont je m'occupe, et de ses causes ou effets du même genre. Je néglige donc, mais je n'ai

garde de contester les causes originelles de l'aliénation, imputables à des désordres organiques. Où je commence à douter, c'est quand on range les symptômes intellectuels et moraux parmi les dépendances simples de la maladie physique. Les vues des aliénistes, ou plutôt leurs habitudes d'esprit et de profession, à cet égard, sont visiblement entachées d'un vice de méthode, dont je me défends en accordant l'existence d'un point de départ organique dans tous les cas où l'on pourra le constater. Tous ou presque tous supposent arbitrairement : 1° que les premiers termes de la série des désordres sont de nature exclusivement biologique, toujours; 2° que les faits de perversion du jugement sont des conséquences nécessaires de l'état pathologique proprement dit. Cependant, sur le premier point, l'observation permet d'admettre des cas où la déviation mentale précéderait les perturbations organiques et pourrait en devenir la cause. Sur le second, rien ne prouve que certains symptômes représentatifs ne puissent être éludés ou supprimés par une éducation ou par une médication de même nature, c'est-à-dire intellectuelle et morale, tandis que la maladie suivrait son cours avec les symptômes physiques et vitaux qui lui appartiennent en propre. La biologie n'aura donc pas d'objections graves à m'opposer, si la suite de cette étude me conduit à placer, dans une intervention régulière et constante de la réflexion et de la volonté dans les phénomènes représentatifs, un moyen efficace de résistance à l'aliénation, considérée dans ses caractères du même ordre. Il dépendrait alors du malade, pris à une cer-

taine époque de son affection, de réduire le mal à la classe ordinaire des désordres organiques (et de ceux de la sensibilité qui en sont les suites), et d'éviter celles des conséquences ordinaires de son état qui intéressent ses fonctions réfléchies. Ce n'est pas que la maladie ne pût aussi dans ce cas se terminer à l'idiotisme et à la paralysie. Mais alors les fonctions intellectuelles supérieures deviennent impossibles par l'absence de leurs conditions nécessaires, quelles qu'elles soient, et on ne doit pas s'en étonner. Il serait inconcevable, au contraire, que, ces mêmes fonctions se trouvant en exercice, les causes de leurs désordres appartinssent exclusivement à la série des phénomènes organiques, tandis que la théorie de leurs perturbations peut se tirer de la classe de faits dont elles font partie. Occupons-nous donc librement de cette théorie, sans nous préoccuper de ses rapports physiques, et au point de vue de la représentation, qui en est le sujet véritable.

La folie de la représentation, ou les traits de cette folie, occupent jusque dans l'ordre normal une très grande place. Ils commencent aux erreurs de jugement dont la passion est le principe; aux erreurs de mémoire et de témoignage chez ceux qui croient avoir vu ou entendu ce qu'ils désirent, ou craignent, ou seulement pensent avoir dû être; et à ces sortes de mensonges, qui ne sont qu'à demi-volontaires, et ne tardent pas à tromper les menteurs eux-mêmes. Ajoutons ces systèmes religieux ou scientifiques, ces machines, ces inventions quelconques dont le seul fondement est dans l'imagination de l'inventeur ignorant ou trop prévenu, qui se re-

garde comme en possession de la vérité absolue que méconnaît le genre humain. Ajoutons surtout le phénomène si commun et si important des convictions formées par la parole, à l'aide de l'éloquence et de ses figures, dont la répétition est la principale, non pas tant chez l'auditeur, ce qui est tout simple, que chez le parleur lui-même, qui éprouve rapidement les passions qu'il évoque et se détermine dans le sens des possibilités inhérentes à ses discours. En matière de désirs et de foi, par exemple, on est aisément ce qu'on croit être, et on croit être ce que l'on dit qu'on est.

L'acception vulgaire du mot *folie* est très étendue et c'est un fait qui mérite considération; pour nous, elle ne l'est pas moins, puisque nous sommes amenés à marquer d'un caractère commun, et les états où la personnalité est comme anéantie, ses fonctions cessant d'être réfléchies et volontaires sur tous les points à la fois, et ceux (qu'il faut supposer habituels cependant) où le vertige a lieu sur un point quelconque, dont le jugement exigerait une mûre réflexion, une volonté désintéressée par l'appel des motifs de toute sorte. L'erreur populaire ne consiste pas précisément à compter trop de fous dans le monde : plusieurs que le peuple n'estime pas tels le sont véritablement par de certaines habitudes de prévention ou de violence, et n'ont guère la possession d'eux-mêmes. Mais il n'y a que l'ignorance qui taxe de folie des hommes dont la conduite ou les pensées s'éloignent de la coutume, quoiqu'ils puissent bien se guider sur des motifs, bons ou mauvais, exempts de tout vertige.

Au reste, pour ne pas douter que les éléments de la folie existent chez tous les hommes, il suffit d'observer les phénomènes du sommeil, les effets de quelques passions (la jalousie, la colère), quoique momentanés, enfin les séries représentatives produites quand l'ingestion des spiritueux ou des narcotiques suspend la puissance de réfléchir. Tous ces états ont cela de commun que l'imagination, la mémoire, la prévision et les passions qu'éveillent leurs objets se développent en entraînant l'affirmation par une suite de vertiges. Mais même dans la veille, en pleine raison, qui n'a éprouvé quelque tentation vertigineuse, d'une espèce ou d'une autre, de celles qui de proche en proche conduiraient à l'abîme un homme dont la conscience ne se détournerait pas. Si les animaux ne sont que peu ou point sujets à ces phénomènes, c'est que naturellement bornés aux impressions présentes, et ne les réfléchissant pas, menés par des instincts à peu près invariables, ils manquent de cette production imaginative et passionnelle qui nous transporte hors de la réalité présente, au milieu de conditions hypothétiques. Au contraire, le fou *spécule* toujours, quand la maladie n'a pas encore éteint sa force intellectuelle.

Est-ce à dire maintenant qu'entre la démence et les cas les plus simples du vertige du jugement il n'y ait à marquer que des degrés? L'étendue et la gravité des cas et la continuité des phénomènes n'impliqueraient pas autre chose en effet, et j'ai dû établir le principe de la perversion, partout le même. Mais la nature de l'objet affirmé dans le vertige a une extrême importance, puis-

que tantôt il ne s'y agit que de faits ou d'idées, parfaitement faux sans doute et maintenus par passion, contre toute réflexion, mais tels enfin qu'à toute force on leur trouverait plus d'un approbateur, tandis que d'autres fois un homme, sur ses impressions propres, dément l'expérience universelle et actuelle et se rend étranger à tous les hommes. Le fou parvenu à ce point doit nécessairement systématiser ses jugements et les étendre à toutes les conséquences d'une première affirmation; il a dès-lors ses convictions exclusives sur tous les rapports qui le touchent; et une véritable communication intellectuelle avec ses semblables lui devient d'autant plus impossible qu'il ajoute, au parti pris de ne rien écouter contre ses vues, le penchant, auquel il a une fois cédé et qui se tourne de plus en plus en habitude, à obéir au vertige de ses impressions. Cette disposition est ordinairement telle, qu'on le voit, en conversation, composer avec certaines des paroles qu'il entend, et dont il est frappé, un discours, ou du moins un sens possible qu'il impute à son interlocuteur. Il lit aussi sa pensée propre dans la phrase quelconque d'un auteur, et les images qui traversent sa conscience deviennent pour lui les points de départ d'autant de spéculations qu'il ne poursuit qu'un instant. Quelquefois aussi une contemplation unique l'absorbe, c'est-à-dire que son vertige ne varie point.

Il est remarquable que les déviations du jugement chez les aliénés s'établissent à l'encontre de l'expérience, ou du témoignage universel qui la consacre, plutôt qu'en opposition avec la raison logique et avec les formes gé-

nérales de la représentation. Le fou a ses faits à lui, un monde externe qu'il se crée, et par là même de faux principes de ses raisonnements comme de sa conduite; mais son monde intérieur, son ordre rationnel est sain, tant que le vertige est rare ou intermittent; et souvent il fait preuve d'une grande puissance de pénétration et d'analyse. On conçoit en effet que les lois formelles de la pensée, instruments communs et désintéressés, ne dérangent en rien les fins et les principes de fait que l'aliéné se pose. Le vertige n'agit qu'avec la passion, et ne trouble d'ailleurs la série logique des pensées qu'en se produisant continuellement ou à peu près. Dans ce dernier cas la trame se perd pour le sujet lui-même, et bien avant pour celui qui l'observe.

On donne quelquefois comme le caractère moral de la démence une *direction vicieuse* de la volonté, au moins à l'origine. Cette formule, quoique juste au fond, est empreinte de l'esprit des anciennes théories de la volonté. On s'exprimerait plus exactement en signalant la *direction insuffisante* des représentations dans le sujet, c'est-à-dire une faiblesse ou une absence de volonté, dans le sens où j'ai constamment entendu cette fonction. En effet, le vertige de l'acte ou du jugement résulte toujours de ce que la conscience intellectuelle et passionnelle, sous laquelle il se produit, n'est pas suffisamment balancée par celle du pouvoir de se suspendre en appelant d'autres représentations, d'autres motifs qui, une fois mis en ligne de compte, changeraient tout. La conscience permanente de ce pouvoir est l'essence véritable de ce qu'on appelle la domination des pas-

sions par la volonté, ou encore par la raison, conçue alors comme l'ensemble des mobiles d'ordre universel auxquels la volonté peut s'appliquer. D'après cela, l'aliéné ne doit avoir qu'une représentation très faible de sa liberté de juger. Aussi ne doute-t-il jamais, et c'est parce qu'il ne doute point et n'admet pas même une possibilité de douter, qu'il oppose un obstacle infranchissable aux arguments qui troubleraient la sécurité de ses affirmations.

La plupart des hommes, dans l'état d'ignorance où ils croupissent, de lâcheté morale où on les élève et où leurs passions se développent spontanément, sont incapables de résister à de trop fortes tentations de vertige, comme celles qui résultent des affections de la sensibilité. Quand de fréquentes hallucinations sollicitent leur jugement, quand les imaginations qui s'offrent pour lier, compléter, expliquer les apparences, les dominent, ils arrivent graduellement à ne plus former que des séries de pensées peu différentes de celles qui occupent le sommeil. Les impressions de la veille et celles des songes tendent alors à se confondre : à la limite, les sensations troublées ou continuellement déviées ne sont plus une barrière entre les deux états, les jugements réfléchis et vraiment volontaires n'existent plus, le sentiment de la distinction des personnes et la conscience nette des circonstances propres à chacune se perdent enfin, et l'aliéné en vient à ce point de se méconnaître entièrement : il s'attribue des avantages ou des malheurs qui vont à une transmutation de personnalité, et souvent s'identifie avec l'une des grandes figures histori-

ques dont le prestige est en possession de fasciner l'imagination des peuples. C'est là surtout que se justifie le sens propre du mot *aliénation*, appliqué aux affections mentales, car l'aliéné change de conscience et devient pour soi autre que soi. Mais de ce point il peut encore descendre, car il y a au-dessous l'état d'incohérence et de dispersion totale des représentations, enfin de nullité s'il se pouvait, l'idiotisme, qui est le terme ordinaire de cette évolution dans les cas de paralysie du cerveau.

Entre tous les phénomènes dépendants de la théorie que j'expose, et malgré des différences que je signalerai aussi, il est impossible d'omettre la classe des faits de l'ordre mystique. Le cas fondamental, où l'on voit des populations entières céder au même vertige, s'observe sous l'influence de la foi au merveilleux, quand l'imagination prévenue crée ou transforme des événements qui puissent répondre à l'attente des consciences. Il s'agit de constater des miracles, de vérifier des prophéties. Quelques hommes se trouvent capables de voir et d'entendre ce qu'ils espèrent ou craignent; un plus grand nombre, d'avoir vu ou entendu; presque tous d'altérer de bonne foi la vérité des faits qu'on leur transmet : les récits qui passent par la filière des masses reçoivent l'amendement des passions de chacun, une moyenne s'établit, et le peuple se voit enfin en possession d'un système de témoignages et de traditions qui ne témoignent et ne propagent que sa propre pensée. C'est ainsi que les religions se fondent sur des miracles,

et que, même dans les temps d'incrédulité relative, il n'est pas impossible de rencontrer des témoins sincères de prodiges contemporains. Au-dessus des imaginations disposées de la sorte, s'élèvent, pour les conduire, des hommes dont les visions revêtent la forme mystique. L'histoire des oracles et des prophéties s'explique par l'existence d'une suite d'extatiques, parlant sous le vertige, avec la conviction de répéter les paroles qu'une puissance supérieure leur dicte, et cela depuis les prophéties semitiques et les oracles payens jusqu'aux quakers et aux martyrs des Cévennes. A un degré supérieur de *possession par le divin*, viennent les récits et la foi des incarnations, et, à l'opposite, dans une sphère basse, ignoble, les horribles légendes de la sorcellerie et de la démonologie. L'homme qui se croyait obsédé du démon, ou tout à fait possédé, expliquait, par sa malheureuse croyance à l'esprit malin, les contrariétés que présente la conscience balancée entre les passions bonnes et mauvaises, entre les tentations et la volonté. Il devenait pour lui-même l'*homo duplex*, au sens propre du mot. Souvent disposé, d'ailleurs, à l'hallucination et à tous les genres de vertige de l'acte et du jugement, il pouvait arriver aisément à la ferme pensée d'être au *sabbat* ou d'y être allé. Toutes les actions conformes à son état, il pouvait les faire, et le crime se mêlait quelquefois à la démence. Beaucoup de cas d'aliénation prenaient certainement cette forme. Comme l'aliéné conserve, dans une certaine période de son affection, une conscience distincte de ses aberrations, tout en ne voulant pas résister suffisamment à son vertige, ce dé-

doublement de la représentation, qui est la conscience, simule nécessairement une possession, et il suffit que le sujet y croye pour qu'à ses yeux tout ce qu'il éprouve soit expliqué. On conçoit aussi que l'exorcisme peut avoir alors un effet thérapeutique. La foi guérit de la foi; le vertige guérit du vertige.

Le vertige mystique, dans le domaine religieux noble, diffère et différera toujours de l'aliénation sur des points capitaux, quoique le principe logique des déterminations de conscience soit souvent le même de part et d'autre. Il faut remarquer d'abord la grandeur morale, l'élévation généreuse des idées, l'importance universelle des vues du révélateur et du prophète. Mais la démence est le plus souvent égoïste et vulgaire. Ensuite le fou est isolé dans son orgueil, dans ses préoccupations personnelles, hors d'état de communiquer son exaltation et ses croyances qui, d'ailleurs, manquent en général de cohérence et de fixité, tandis que les extatiques religieux s'affermissent dans les traditions tout en les transformant, obéissent à des tendances qui, plus ou moins inertes ou oblitérées, sont cependant celles de leur milieu, enfin connaissent les hommes et savent agir sur eux. A l'extrême rigueur, l'origine et la valeur intrinsèque des sentiments qui possèdent la conscience d'un révélateur, et l'obligent à ses affirmations, pourraient dépendre de certaines lois supérieures et inconnues de l'ordre du monde. Le contraire n'est pas prouvé, et dès-lors non plus le révélateur n'est pas jugé sans appel. Mais je ne puis approfondir maintenant la question, et j'ai dit ce qu'une rigoureuse analyse per-

met de dire sans quitter le point de vue de la scie

Une autre application des phénomènes du vertig à signaler dans l'effet des pratiques habituelles en tière de religion. La plupart des hommes contrac des habitudes d'opinion et de croyance par suite d répétition et de l'imitation, soit que la réflexion y a non présidé à l'origine ou y soit intervenue depuis vertige qui agit dès l'enfance devient souvent insurı table, et c'est ainsi qu'on est de la religion de ses pı Mais prenons l'homme fait, maître de sa raison e pable de l'exercer. Toute représentation prolongé répétée devient une tentation ; donc celui-là mêm réfléchit est naturellement conduit de la pratique théorie, dans chaque ordre de conceptions. L'imag tion prend peu à peu les formes appropriées aux o dont on la frappe, et la pensée s'exerce à découvri motifs de faire ce qu'on fait, d'assurer ce qu'on ass et à s'en persuader. Il suffit de mentir un peu d'ab on est de bonne foi plus tard. Qui veut croire cr *Faites comme si vous croyiez, pliez la machine*, d Pascal. La méthode est infaillible, surtout si l'on sa raison bien soumise, à quoi l'on parviendra en s représentant *ployable en tous sens*. La pente est quand les passions, c'est-à-dire l'intérêt et la peur en jeu. C'est l'affaire aux hiérophantes de manœı ces ressorts.

J'ai caractérisé à plusieurs reprises la nature des qu'il est permis d'admettre au milieu des illusioı des plats prestiges du magnétisme animal. Le prin

essentiel de ces phénomènes doit maintenant paraître au grand jour. Il est commun aux songes, au somnambulisme naturel, aux jugements portés à la suite des visions et des hallucinations, à l'aliénation, à tous ces états de la conscience où l'imagination, la mémoire, l'attente, les passions, déterminent sans réflexion des formes représentatives, desquelles s'ensuivent à leur tour des actes et des effets sur l'organisme. C'est en un mot le vertige. Le vertige du songe consiste dans l'affirmation spontanée qui se joint à toutes les apparences représentatives et transforme en jugements de réalité les séries quelconques de la pensée. Mais alors le pouvoir locomoteur et les sensations sont en grande partie suspendues ou inefficaces. Le vertige du somnambulisme est le même; seulement certaines sensations subsistent, comme dans une grande concentration de l'attention, tandis que d'autres n'arrivent pas à la conscience; les actes organiques peuvent se produire à la suite des représentations imaginatives et passionnelles; enfin la réflexion semble s'exercer, comme l'attention, mais ces fonctions volontaires sont là de pures représentations de mémoire, des ombres de la volonté. Les phénomènes de l'aliénation diffèrent des précédents, en ce que les séries de la vie réelle et de la veille y suivent plus ou moins leur cours, troublé par des jugements vertigineux, et que si la réflexion n'entre pas dans ces derniers, elle en dirige d'autres cependant, et même continue quelquefois à régner sur les développements généraux de la pensée, assez pour que le monomane observe ses actes comme ceux d'un autre lui-même, et que l'halluciné

conçoive sur la réalité des objets de son affirmation des velléités de douter, qu'il éloigne ou qu'il dissimule. Rapprochons maintenant tous ces faits ; les faits primitifs et fondamentaux du magnétisme animal ne nous offriront pas d'autres caractères.

D'abord, la contagion imitative des convulsions et autres désordres analogues ; leur production quand l'imagination et les passions sont frappées ou excitées par l'attente, en présence des manœuvres du magnétiseur ; celle du sommeil dans les mêmes cas, sont des faits que la théorie du vertige nous a déjà expliqués. Les modifications physiques, les impressions exceptionnelles commandées par l'espérance ou la crainte, tous les effets de l'imagination sur l'organisme acquièrent une grande intensité sous l'influence du fanatisme religieux : c'est ce que prouve l'histoire des convulsionnaires. Les magnétiseurs, qui n'exploitent guère que la curiosité, l'intérêt personnel et des superstitions très minces, n'obtiennent aussi que des résultats inférieurs, à moins que leurs sujets ne tombent dans le sommeil somnambulique. Ce dernier état doit être favorable à une possession plus intense et plus exclusive de la conscience par l'imagination, et aux effets organiques qui s'ensuivent, parce que la plupart des sensations s'y trouvent suspendues, toute distraction supprimée, et les puissances réflexives et volontaires très affaiblies.

Le sommeil somnambulique n'est produit artificiellement que sur certains sujets disposés d'une manière exceptionnelle. C'est déjà une raison de penser que le procédé quelconque suivi par le magnétiseur n'a dans

ce cas aucun effet particulier physique, mais que seulement la conscience du magnétisé, au moment où il cède au vertige et s'endort, est dans un état imaginatif et passionnel propre à la production d'une suite de représentations du même genre que celles qui s'observent dans le somnambulisme naturel. Au lieu de cela, on veut se persuader l'existence d'un fluide pour lequel chacun de nous serait doué d'une productivité et d'une réceptivité variables. Une hypothèse inutile et qui n'explique rien est toujours nuisible à la science. Celle-ci a contribué à éloigner les esprits de l'étude et de la classification des faits. On dit que les magnétisés voient ce fluide, mais ne doivent-ils pas voir tout ce qu'on veut qu'ils voient? Une foule de méthodes fort différentes ont réussi à produire l'état magnétique : le *baquet* de Mesmer, l'*arbre* de Puységur, la *volonté* pure de Faria et les *passes* maintenant à la mode. Les procédés se généralisent encore, si nous songeons aux pratiques de la magie, de la sorcellerie et des jongleurs, et aux secours matériels dont les anciens faisaient usage pour déterminer l'extase prophétique. Enfin des phénomènes analogues se produisent en l'absence de toute jonglerie. Il est donc très probable que la communication physique entre magnétiseur et magnétisé rentre dans les faits généraux dont les sciences poursuivent régulièrement l'investigation ; et toute supposition d'un agent spécial est arbitraire. D'ailleurs l'intérêt n'est pas là. Qu'a-t-on jamais appris à l'aide de ce prétendu fluide, imitation maladroite des fluides lumineux, calorique, électrique, auxquels la science n'accorde plus guère qu'une valeur

nominale? Au contraire, quand j'expose la série des faits de vertige, et des actes qui dépendent de l'imagination et de la passion dans les déterminations de conscience, j'établis des classes et j'énonce des lois dont l'application se fait aisément à ceux des rapports entre magnétiseur et magnétisé que l'on peut regarder comme vraiment constatés. Je ne nie point les rapports physiques, mais je n'en vois pas de particuliers, et je n'ai rien à dire des rapports généraux de cet ordre qui, là comme partout, sont une condition préalable des rapports de pensée. Ces derniers et leurs conséquences m'occupent exclusivement.

Cela posé, le sommeil magnétique se produit à la suite de telles ou telles pratiques, sur un sujet présent ou du moins averti, prévenu, avec ou sans volonté de la part de l'opérateur, pourvu que le sujet soit dans l'attente, et livré aux représentations imaginatives et passionnelles qui accompagnent l'attente en un cas donné. Il a été prouvé par le fait que le sujet prévenu pouvait s'endormir indépendamment du magnétiseur, à l'heure même où il se croit sous l'influence, et cela, soit en l'absence de ce magnétiseur occupé à d'autres objets, soit en sa présence et contre sa volonté (non manifestée par des signes extérieurs). Mais on n'a jamais établi publiquement, et avec les précautions nécessaires dans ce genre d'expériences, que l'action magnétique se produit, à distance ou non, à un moment où le sujet n'est averti et n'a pu l'être par aucun signe quelconque. Le jour où ce dernier fait deviendrait irrécusable, on en conclurait justement à une communication de pen-

séc, sans intermédiaire que la science puisse actuellement rendre sensible; ce qui n'implique point d'impossibilité logique, mais ce qui est nouveau, extraordinaire, et, jusqu'à nouvel ordre, peu probable.

Lorsque le magnétisé tombe dans le sommeil somnambulique, il se peut, il est même naturel et ordinaire que la communication établie auparavant entre le magnétiseur et lui; que les phénomènes d'imagination, de passion, d'attente qui s'y rapportent, en un mot que tout ce dont la conscience est alors formée se prolonge dans les séries représentatives du sommeil. Le somnambule, au lieu d'être isolé, livré à ses préoccupations, tendu à ses actes propres, comme dans le cas où son état se produit spontanément, se trouve au contraire en relation avec une personne dont il admet l'influence. L'isolement caractéristique du somnambulisme se tourne au bénéfice du magnétiseur, sur les actes duquel l'attention se porte exclusivement (si toutefois on peut donner le nom d'attention à la concentration absorbante qui règne alors), et le sujet est radicalement distrait de tout ce qui l'environne, à moins qu'il ne doive se prêter, s'ouvrir à une relation nouvelle sur l'ordre de son guide. J'entends que les sens servent d'intermédiaires, comme dans le cas d'une communication normale, sauf peut-être une plus grande finesse de perception, qu'il est facile de s'expliquer. Le somnambule est donc maîtrisé, possédé par l'opérateur; il l'est parce qu'il croit l'être : accessible aux seules impressions qui lui viennent de ce dernier, plongé d'ailleurs dans un état passif, inerte, en même temps que très érectile, état qui

peut aller pour le corps jusqu'à l'anesthésie et la catalepsie, et pour la conscience jusqu'à l'abolition de toute volonté ; pénétré de la nécessité d'obéir, ou seulement informé comme dans un rêve, les pensées qui lui sont transmises deviennent pour lui autant de cas de vertige ; et les déterminations de conscience dont il est capable se produisent ; et les actes organiques, possibles en conséquence, paraissent et se développent. Je ne répéterai pas ce que j'ai dit ailleurs des effets de l'imagination et de la passion sur les impressions sensibles du ressort de cet état. On voit que le magnétiseur est à proprement parler le directeur des vertiges du magnétisé : il lui suggérera ses représentations, ses actes somnambuliques ; à un degré supérieur de fascination d'un côté et de lucidité de l'autre, il sera sa foi et ses prophètes, et pourra obtenir de lui tous les phénomènes dont la monomanie et le fanatisme religieux offrent ailleurs des productions spontanées. On voit aussi dans quelle erreur tombent les esprits crédules qui cherchent la vérité dans les paroles des somnambules, supposés authentiques et *lucides*. Il s'en trouve peu de ces derniers, et, par leur état même, ils sont soumis à tous les préjugés qu'ils ont en propre ou qui leur sont communiqués, à toutes les imaginations qui les traversent. La plupart joignent en outre à quelque *lucidité* une part de charlatanisme, et aux vertiges réels auxquels ils peuvent être sujets un supplément de notions et d'inductions communes : ils font leur métier d'oracles et vendent l'*esprit* qui ne vient pas toujours. D'autres se trompent les premiers, et c'est la vanité qui les hallucine.

Au reste, je ne prétends pas décider que certains extatiques ne puissent présenter un développement particulier et extraordinaire des fonctions réceptives. Les faits capitaux de cet ordre pour lesquels ont été recueillis le plus de témoignages dignes d'examen sont : 1° La perception sensible et notamment visuelle, sous des conditions de présence de l'objet insuffisantes dans l'état normal ; 2° la *sympathie* spontanée des organes de l'extatique avec ceux de la personne qui lui est donnée en relation ; 3° la *conformation* spontanée de sa pensée à la pensée de cette personne. Cette dernière loi, si elle pouvait être admise, expliquerait une classe considérable de phénomènes, et de ceux-là mêmes qui tout d'abord y paraissent étrangers. Quoiqu'il en soit, déclarer toutes ces choses impossibles c'est se faire une fausse idée de l'impossibilité physique ; c'est confondre le fait observé communément avec celui qui serait prouvé nécessaire ; c'est, en un mot, transporter aux lois expérimentales la règle des lois logiques. Mais, d'un autre côté, en les admettant trop légèrement, et autrement qu'à la suite d'expériences délicates, inexécutables souvent, on oublie que la valeur des témoignages décroît à mesure qu'ils s'appliquent à des faits plus nouveaux et extraordinaires, de même qu'elle s'anéantit dans les cas d'impossibilité logique. De ce dernier genre serait le cas de la prédiction d'un futur contingent, par exemple.

Il est remarquable que les acquisitions prétendues de la nature humaine, dans l'ordre de l'extase artificielle, portent exclusivement sur les fonctions réceptives et sur l'état passif de la conscience. Les fonctions réflexives

et volontaires y sont nulles ou très abaissées. Ces acquisitions sont peu de chose auprès de ce que l'extase a perdu depuis que les oracles ont cessé, que les prophètes se taisent, que la démonologie est abandonnée et que la conscience religieuse ne fait plus de cataleptiques et de martyrs. Faut-il désirer un développement nouveau de ce que l'humanité conserve et manifeste encore de dispositions de cette espèce? La sagesse, la raison, la liberté, l'activité, les plus dignes et les plus sûres puissances de l'homme répondent non. Si une portée supérieure, un prix noble et exquis peuvent s'attribuer quelquefois aux consciences qu'une certaine extase attire et maîtrise, rappelons-nous que le domaine de l'inspiration et de la contemplation est aussi celui de l'erreur, un commencement de fanatisme et une pente vers la démence. A cet égard, la théorie du vertige nous a tout dit.

Il résulte de nos principes généraux et des analyses précédentes que le traitement médical physique n'est pas le seul qu'on doive songer à opposer à l'invasion du vertige. Un tel traitement est rationnel sans doute, car l'état de l'organisme peut amener, avec le trouble de la sensibilité, les tentations vertigineuses; et, de même que l'administration d'un narcotique produit l'aliénation temporaire, on concevrait que d'autres remèdes la combattissent. Mais nous savons aussi qu'il existe un développement propre et spontané des fonctions représentatives, duquel réciproquement certains faits organiques dépendent. On pourrait donc s'occuper

de faire obstacle à la naissance ou aux progrès des affections imaginatives et passionnelles, éléments spéciaux du vertige du jugement et du vertige de l'acte. En fait, on ne nie pas que certains hommes soient capables de lutter avec succès contre les suites intellectuelles de leurs hallucinations. D'autre part, l'autopsie ne révèle pas de désordres organiques bien sensibles chez certaines classes d'aliénés, et, si ces désordres existent, comme on doit bien le présumer, ils ont pu être acquis ou aggravés à la suite des déviations représentatives, et pourraient alors s'amender en même temps que ces dernières. Ce n'est pas qu'il y ait de grands effets à attendre d'une thérapeutique morale dans les cas les plus communs : l'état spécial de l'aliéné le ferme à toute influence, et le rend pour ainsi dire incommunicable ; d'ailleurs, le remède ne vaut ici que ce que vaut le médecin, et on ne saurait exiger de celui-ci des vertus supérieures à son état, si ce n'est à l'humanité même. L'hygiène morale a donné des résultats plus heureux, quoique bornés et nullement radicaux. Mais pensons aux moyens préventifs, je veux dire à l'influence d'une éducation rationnelle sur le genre humain. C'est vraiment là que s'ouvre une source d'espérance, car rien n'a été tenté jusqu'à ce jour, et les générations successives (je n'en distrais pas les sujets destinés à la fortune, au pouvoir, même à la science) se développent dans un triste abaissement des fonctions volontaires, au profit exclusif de la mémoire qui assujétit l'homme à l'acquis et au passé en toutes choses, puis de l'imagination particulière et de la logique particulière de chaque profes-

sion, autres puissantes chaînes, enfin des passions, qu'on le contraint de dissimuler et qui ne le dominent que mieux. L'instruction, l'habitude de l'attention et de l'étude, quels qu'en soient les objets, suppriment il est vrai beaucoup d'occasions de vertige, en rétrécissant le domaine de la crédulité et des superstitions les plus communes : c'est encore le lot du très petit nombre. L'instruction générale et philosophique, en dissipant les ténèbres qui enveloppent les fonctions de la conscience vis-à-vis d'elle-même, peut avoir plus d'efficacité. Mais l'éducation seule, dans le sens élevé du mot, couperait la racine du mal, si elle était dirigée de manière à exercer la réflexion propre et indépendante, à fortifier la volonté, à créer l'habitude d'une comparaison désintéressée des motifs de juger et de croire dans tous les cas possibles.

Le dernier mot de l'éducation dont je parle, celui qui comprend tout, quand on le creuse, est *savoir douter, apprendre à douter*. Et n'est-ce pas aussi le secret du bon sens ? L'ignorant doute peu et le fou ne doute jamais. L'extatique est un esprit faible, que telle pensée ou tel homme fascinent, et le vice de l'aliéné est d'affirmer et d'agir sous le vertige (avec une volonté irréfléchie et pour ainsi dire involontaire et nulle, puisqu'elle ne balance point les motifs) et conformément à des apparences qu'il n'a jamais appris à réduire à leur juste valeur. Si donc les hommes savaient douter, il n'y aurait point de fous parmi eux ; et si l'éducation du genre humain n'est pas une utopie, ce n'en est pas une non plus que la disparition graduelle de la folie en tant que maladie mentale et aliénation de la conscience.

On pourrait objecter ici que nous ne nous sommes pas encore prononcés sur la réalité de la liberté, et qu'ainsi nous ignorons si le fou et le sage n'obéissent pas à des lois également nécessaires qui meuvent toutes les représentations. Or, peut-on se proposer de guérir un mal nécessaire? L'objection n'est pas fondée, parce qu'au nombre de ces lois rien n'empêche de comprendre celle qui déterminerait la décroissance des faits de vertige, dans le développement de l'humanité, avec tous les efforts qui seraient de nature à y concourir.

Mais l'homme peut-il toujours résister au vertige qui le tente? On répondra non, si l'on veut admettre que toute représentation soit déterminée par ses antécédents; oui, si l'on croit devoir affirmer la réalité des représentations automotives telles que je les ai définies (§ IX). Dans le premier cas, les déterminations de conscience sont toutes, au fond, autant de faits de vertige; mais ce dernier mot perd sa véritable valeur, qu'il tirait de la supposition d'une liberté maintenant réduite à une pure apparence, et ce n'est plus que nominalement qu'on l'appliquerait aux jugements et aux actes contraires de ceux que la raison commune regarde comme vrais ou bons en chaque circonstance. En d'autres termes, tout est vertige alors, et il n'y a plus de vertige. Dans la donnée de la liberté, au contraire, on comprend et on qualifie les actes de la personne, en les rapprochant des possibles réels qu'admettait cette même personne. Il y a sagesse réelle et vertige réel dans la conscience comparée, opposée à elle-même et régie par elle-même en tant que volonté; et non plus seulement

par relation à ce que d'autres hommes peuvent juger ou faire au même moment ou en d'autres temps.

Nous sommes amenés à nous prononcer définitivement, s'il se peut, sur le caractère réel de cette apparence de liberté à laquelle nous avons dû faire une allusion continuelle dans l'analyse des fonctions volontaires.

§ XIII.

La liberté ; état de la question ; solution provisoire.

Commençons par un aperçu historique d'une question qui a enfanté tant de volumes et de controverses, tant d'équivoques, de sophismes, de contradictions et de chimères. Sans errer dans le dédale, il faut résumer le fort et le faible des invariables adversaires que nous trouvons aux prises dans tous les siècles et dans toutes les philosophies. Scrutons d'abord le système de la nécessité.

Si tout est nécessaire, si tous les actes humains sont prédéterminés, le langage universel est convaincu d'extravagance. Il est ridicule de s'exprimer comme si l'on pensait que l'événement qui a eu lieu aurait pu ne pas être, et qu'un homme pouvait agir comme il n'a pas agi. Une grande partie des efforts qui ont lieu dans le monde et des discours qui s'y tiennent, bien qu'inévitables eux-mêmes selon la rigueur de la thèse adoptée, roulent donc sur un pivot chimérique, l'idée du *pouvoir être autrement* et des futurs ambigus. Dès-lors la science et l'opinion sont en contradiction formelle. Cette

contradiction, le savant la subit, et il est tenu de l'expliquer, puisqu'il ne saurait arriver, quoi qu'il fasse, à en affranchir sa conscience d'homme.

L'erreur de l'opinion ne reçoit pas une explication bien satisfaisante de ce qu'on dit qu'elle fait partie, elle aussi, des choses nécessaires. Ainsi la loi de la nécessité impliquerait la fiction de son propre renversement, dans l'ordre le plus élevé des phénomènes représentatifs? L'imagination, que Spinoza charge de tout le mal, serait une protestation contre la vérité, et cela dans le sanctuaire même de la vérité, l'esprit du philosophe? Et a-t-elle un fondement plus inébranlable, cette raison qui, sur quelques définitions creuses, prétend démontrer l'enchaînement rigoureux unique de tous les possibles, et compte ses adeptes? D'ailleurs l'ignorance où nous sommes souvent des causes de nos actions n'explique pas comment nous croyons libres celles-là mêmes dont les motifs nous apparaissent clairement ; et si l'obscurité de l'avenir était la seule base de l'imagination des futurs ambigus, il faudrait que les hommes ne crussent jamais prédéterminés des phénomènes dont ils ignorent entièrement les lois. Mais il n'en est pas ainsi.

Si tout est nécessaire, les jugements de moralité, les notions de droit et de devoir, manquent de fondement dans la nature des choses. La vertu et le crime perdent leur caractère ; des sentiments, des passions, comme le regret, l'espérance, la crainte, le désir, changent de sens, et ne se comprennent plus tels qu'on les observe. Les phénomènes sont *tout ce qu'ils peuvent être*, et nous *devrions* réformer nos maximes et nos humeurs

si nous le pouvions. Il est absurde, en effet, d'apprécier l'acte de l'animal homme avec d'autres règles que l'acte de l'animal quelconque, ou même que la modification utile ou nuisible d'un objet inanimé. Il ne faut plus parler de crimes, il faut parler de loups et de tempêtes; il ne faut plus citer des actions vertueuses, il faut montrer d'inoffensifs agneaux et des plantes bienfaisantes. La justice n'est plus justice pour réprimer, elle est exécution : on tue un ennemi, on étouffe un enragé, Spinoza l'entendait bien ainsi; on ne juge pas un semblable. Mais il faut plaindre, aimer, sauver des hommes que la fatalité des circonstances pervertit ou entraîne? Pourquoi cela? Vous pouvez éprouver cette faiblesse, d'autres la surmonteront. Mais nous sommes tous solidaires, et dans le bien et dans le mal? Est-ce une raison de tant ménager ce qui pèche, au lieu d'extirper les membres gâtés? Ce n'est pas du moins en se fondant sur le droit qu'on répondra. Qu'est-ce que le droit? Chacun suit et suivra son tempérament, en cela comme en tout, et ce qui devait être sera.

Il n'a pu exister un devoir de faire ce que l'évènement a prouvé n'être pas possible; il n'a pu exister un droit de réclamer ce que l'évènement a déclaré ne devoir pas être : nous admettons en effet que les seuls possibles d'entre les futurs imaginés sont ceux qui se réalisent. Donc, ni droit ni devoir dans le passé, en dehors de ce qui fut et de ce qui est. Donc aussi, ni droit ni devoir dans le présent, car notre ignorance peut bien faire que nos passions s'appliquent à l'impossible, et le jugent bon, ou que l'imagination construise

un ordre des choses plus satisfaisant que celui de l'expérience, mais non que l'impossible soit exigible.

Enfin, si tout est nécessaire, l'erreur est nécessaire aussi bien que la vérité, et leurs titres sont pareils, à cela près du nombre des hommes qui tiennent pour l'une ou pour l'autre, et qui demain peut changer. Le faux est donc vrai, comme nécessaire, et le vrai peut devenir faux. La démence n'a contre elle que sa faiblesse, et les opinions erronées que leur inconsistance. Mais nous ignorons si la nécessité ne tient pas en réserve une raison nouvelle, qui ruinera jusqu'aux fondements notre raison d'aujourd'hui, et au jugement de laquelle nous ne serons plus un jour que ce que sont les fous à nos yeux. La même loi qui nécessite l'erreur peut lui donner dès maintenant plus de portée que nous ne croyons, et plus tard nous condamner en masse... en nous gràciant, puisque nos pensées aussi sont nécessaires. D'ailleurs le nombre est petit des initiés à cette loi du monde. Les autres s'agitent pour changer leurs destinées; eux seulement pour s'y conformer. Tous disputent nécessairement, et nécessairement aussi leurs disputes sont frivoles. Où est la vérité?

Quand on ajoute à la doctrine de la nécessité celle du progrès du genre humain, on perd le vrai sens de celle-ci, mais on ne rend pas l'autre plus morale. Si, en effet, l'humanité procède du faux au vrai et du mal au bien dans le cours des âges, et que tout soit nécessaire, tout est légitime aussi. On juge alors du vrai et du bien, comme de ce qui est nécessaire, par l'évène-

ment. Otez quelques vérités permanentes et quelques passions constantes et constamment approuvées, qui ne s'étendent pas bien loin et qui même ne s'établissent pas toujours sans lutte et sans revers, tout le surplus du domaine de la conscience est livré à l'incertitude, et nous chercherions en vain une base immuable. Nous sommes toujours dans le faux et dans le mal, en attendant mieux, et nous nous y mouvons; et nous sommes toujours aussi dans le vrai et dans le bien, que nous réprouvons et détestons peut-être. Ainsi les événements perdent toute moralité dans cette théorie. De plus, la participation que nous pouvons prendre aux faits et la direction de nos efforts se mesurent exclusivement, si nous les croyons nécessaires, ou sur les passions qui nous dominent, ou sur ce que nous attendons de l'avenir, en vertu de nos calculs et d'une application supposée des lois de l'histoire : mais dans l'ignorance réelle de ce qui sera, et au milieu des continuels exemples de démentis donnés à notre attente, nous serons résignés, inactifs, tristement indulgents ou médiocrement satisfaits vis-à-vis de ce qui est et de ce qui se fait, si nous sommes sages; tandis qu'animés d'une conviction téméraire, fanatiques pour atteindre à nos fins par les moyens quelconques dont la grande loi de la nécessité se sert elle-même, à ce que nous croyons, tous les crimes et toutes les infamies nous seront licites. Tels sont les résultats que produirait la croyance à la prédétermination universelle des actes humains, s'il ne s'agissait point d'une théorie, et si le croyant était capable de se

pénétrer de sa foi au point de l'avoir présente à chacun des mouvements de sa pensée. Mais, disons-le, c'est ce qui n'arrive guère.

Ces objections contre le système de la nécessité sont d'une grande force. Elles établissent en substance que le jugement de liberté est une donnée naturelle de la conscience et se lie à nos jugements réfléchis pratiques, dont il est même le fondement. C'est aussi ce que nous avons dû reconnaître dans l'analyse des fonctions volontaires. Toutefois il n'en résulte aucune preuve logique de la réalité de la liberté. En effet, quand il s'agit des fonctions intellectuelles ou sensitives, on distingue entre les phénomènes de conscience et la réalité de leurs objets, c'est-à-dire entre ces phénomènes, dont on ne doute point, et l'accord où ils sont peut-être, et peut-être ne sont pas, avec l'ensemble des groupes et séries de l'expérience. Ici, la distinction n'est pas moins justifiée, et toute vérification de l'accord ou du désaccord est en outre impossible. Les faits de volonté se présentent comme n'étant donnés anticipativement par aucune loi, et il s'agit de savoir si une loi ne les enveloppe pas néanmoins. Or il est incontestable que, supposé que la loi existe, elle peut se dérober à nous, elle peut déterminer nos jugements successifs, sans que nous en éprouvions la pression ; et il suffit pour cela que nous nous sentions mus spontanément, consentants et non contraints, dans tout passage d'une détermination à une autre. Cette hypothèse explique l'indétermination apparente des futurs, et comment nous croirions inven-

ter ce qui nous est suggéré, choisir ce qui de tout temps fut choisi pour nous. La nécessité serait alors semblable à l'escamoteur qui de toutes les cartes du jeu qu'il nous présente ouvert, sait nous faire prendre *librement* celle qu'il nous a prédestinée.

On voit à quel point se trompent les philosophes qui regardent la liberté humaine comme un fait d'expérience. Si cela était, en disputerait-on? Qui jamais a contesté l'existence d'un phénomène comme tel? Le vrai fait ici, c'est le jugement de liberté, jugement vrai ou faux, partout présent dans la vie pratique. Il n'est pas prouvé de cela seul que l'objet n'en saurait être illusoire. On appelle aussi ce jugement un sentiment, et avec toute raison, tant il est naturel et spontané. Mais un sentiment ne peut-il nous induire en erreur touchant la réalité? La même question revient toujours.

Cependant de quelle manière les partisans de la liberté l'entendent-ils, et comment se rendent-ils compte de son exercice, en présence des données de la raison et des impulsions passionnelles? Une théorie a toujours dominé parmi eux sous le nom de *liberté d'indifférence*, et ceux qui s'en sont écartés, ne trouvant pas la position tenable, ont cédé plus ou moins au penchant nécessitaire où glissent si aisément les philosophes. On en verra la raison.

Les indifférentistes conçoivent la volonté comme séparée des représentations intentionnelles. « Les motifs, disent-ils, ne sont pas indispensables à cette faculté, qui peut se déterminer en des cas où nul choix par raison ni passion ne serait possible. Quand des motifs

existent pour la conscience, la volonté leur est surajoutée comme quelque chose qui n'a aucune connexion avec eux. Lors donc qu'un jugement est libre pour prononcer sur le vrai, soit surtout sur le meilleur, il faut distinguer radicalement l'apparence du vrai ou du meilleur dans ce jugement, d'avec l'affirmation qui s'y joint. L'affirmation peut nier quand la représentation intellectuelle affirme, et réciproquement. » Toutefois, comme l'existence d'une opposition pareille est manifestement chimérique, on s'est surtout attaché à fixer la place de la volonté entre le jugement et l'action qui le suit : celle-ci, un effet propre et direct du *je ne sais quoi*, indifférent de sa nature, qu'on appelle volonté; celui-là, ou souvent ou toujours nécessaire. Ainsi donc, autre chose est juger, autre chose est vouloir; tout dans la représentation pourrait être prédéterminé par des antécédents, tout jusqu'au dernier jugement de l'homme qui délibère; mais, ce jugement rendu, la volonté reste, qui, étrangère à tous ces motifs et cause non causée, peut aussi bien casser ce jugement que l'exécuter, et agir d'elle-même sans raison et contre la raison.

Les partisans de la nécessité renversent aisément le système de la liberté d'indifférence : ils ont moins de peine à réfuter la thèse de leurs adversaires qu'à répondre aux objections dirigées contre la leur.

En effet, dès que la volonté, principe indifférent, produit d'elle-même des actes déterminés, c'est au hasard qu'elle les détermine; et dès que l'homme agit différemment dans les cas où son jugement est identique, ou identiquement dans ceux où son jugement varie,

l'homme n'est plus un être raisonnable. La volonté qui donnerait de tels résultats est une déraison. Mais cette volonté n'existe pas. Tout homme qui a conscience d'un sien acte, a en même temps conscience d'une fin, et se propose d'obtenir un bien qu'il regarde actuellement comme préférable à tout autre. En tant que l'agent concevrait actuellement un doute à cet égard, l'acte est suspendu comme le jugement. Un être intelligent qui ne poursuivrait pas son bien, c'est-à-dire ce qui lui paraît bien maintenant, est étranger à notre expérience. En ce sens, Socrate et Platon ont excellemment enseigné que nul ne fait sciemment son mal, que *les vertus sont aussi des sciences*, et que *voir le meilleur, c'est le suivre*. Non que la formule vulgaire soit erronée : *voir le bien et l'aimer, et faire le mal*; mais cette formule est large et n'exprime point une opposition pure et simple, donnée pour la conscience en un même moment, celui qui précède immédiatement l'acte. Le bien dont il est question est à certains égards un mal pour l'agent, et de même le mal est un bien, du moins dans le présent et à ses yeux ; et l'acte s'explique à ce point de vue.

L'objection morale n'est pas moins saisissante : une volonté qui agit comme indifférente ne saurait donner que des actes arbitraires. Un homme ainsi déterminé au hasard n'acquiert point par ce fait un mérite quelconque, et n'assume aucune responsabilité. Que lui imputons-nous, en effet? De s'être ou ne s'être pas réglé sur certain motif que nous jugeons véritablement bon. Or, s'il a fait usage de sa liberté d'indifférence, il a dû

se déterminer ou sans motif, ou pour un motif insuffisant à ses propres yeux, ou enfin indépendamment de tout motif présent. Ces conditions sont équivalentes. Donc nous l'approuvons ou le blâmons au fond de s'être déterminé indifféremment; c'est-à-dire que pour ce seul et même acte nous l'approuvons, si par hasard la détermination est conforme à notre motif; nous le blâmons si elle y est contraire. Peut-on rien imaginer de plus absurde? Mais l'absurdité n'est pas reprochable aux théologiens, premiers auteurs de cette théorie. Ceux-là pouvaient simplement accuser l'homme d'avoir usé de sa liberté en présence d'une impulsion surnaturelle qui la lui rendait inutile, et d'autant plus que, livré à lui-même, ils le déclaraient incapable de tout bien : il est donc naturel que la volonté n'eut à leurs yeux rien de commun avec le mérite; en la déclarant indifférente, ils ne lui ôtaient rien qu'elle n'eût déjà perdu. Les théoriciens philosophes qui ont défendu la liberté d'indifférence n'ont pas cette excuse à faire valoir. Il est vrai qu'elle est triste.

Quand nous consultons l'esprit des lois pénales de tous les peuples, la même objection se présente. La loi qui *condamne* une action *accuse* le coupable comme ayant méprisé certains motifs pour en suivre d'autres, et non parce qu'il aurait agi avec indifférence. Sans cela, ce n'est pas l'usage de la liberté qu'elle accuserait (l'usage en tant qu'indifférent est irresponsable); mais c'est la liberté même, ce qui est ridicule.

Enfin, un indifférentiste conséquent devrait reconnaître qu'une affirmation réfléchie quelconque, en qua-

lité d'acte ou mode de la volonté, est affectée de l'indifférence de cette dernière, au même titre qu'une résolution d'agir. De part et d'autre il y a délibération, comparaison de motifs et décision de conscience. La volonté se déclare intérieurement dans un cas comme dans l'autre. Alors l'homme ne serait pas déterminé à s'affirmer la vérité de ce qu'il juge vrai ! La notion de vérité n'est pas moins incompatible avec la liberté d'indifférence que ne l'est la notion de moralité.

Les objections que je viens de présenter ne se trouvent ni définitivement élucidées ni sans mélange de sophismes, dans les ouvrages où le déterminisme est appuyé sur l'analyse des faits de conscience. Antoine Collins, réputé le plus habile avocat de cette cause, approfondit la question moins qu'il ne semble, et n'a guère que le sentiment de sa force. Sa conclusion est d'ailleurs vicieuse. Mais en corrigeant ses arguments critiques je les ai, je crois, rendus inattaquables.

Les deux écoles entendues et réfutées l'une par l'autre, le problème reste tout entier. Les adversaires établissent d'une manière en quelque sorte extérieure les inconvénients de leurs systèmes respectifs ; mais ils ne saisissent pas le vice intrinsèque des raisons qu'ils allèguent, et cela se comprend, car il est le même des deux côtés. D'ailleurs les raisons ne sont pas directement concluantes. Aussi sont-elles rebattues indéfiniment, et toujours en proportion de ce qu'on les formule plus mal.

Nous avons vu l'indifférentisme imaginer une volonté

séparée du jugement, séparée de l'homme, hors-d'œuvre de la conscience, impulsion gratuite, pouvoir insaisissable, cause absolue et chimérique introduite dans l'ordre de la réflexion et de la délibération. Mais, chose étrange ! le déterminisme s'appuye sur une fiction pareille. Seulement, au lieu de faire la volonté se mouvoir d'elle-même, il suppose qu'elle est là pour céder à des mouvements communiqués, *semblable à une balance dont les plateaux...*; j'omets le détail d'une comparaison consacrée, que Leibniz reproduit et approuve grandement. On part de ce point de fait, qu'une détermination réfléchie ne se déclare jamais sans la représentation d'un motif. Ce motif est tiré des lois intellectuelles et morales de l'homme, ou de ses impressions et passions propres ou communes, modifiées selon les circonstances. Cela posé, il suffit de considérer la volonté comme une chose à part, pour prouver aisément qu'elle est déterminée dans la mesure même où elle est motivée. « En effet, dira-t-on, lorsqu'à un certain moment d'une délibération, tel motif de se déterminer semble *suffisant*, et cela nonobstant tout motif contraire, on se détermine. On ne pense pas : j'ai toute raison de me résoudre à ceci, ou je désire vivement faire cela, mais ma volonté sans motif supérieur en dispose autrement ; on pense : cet événement me décide, cette raison me détermine, ce motif me résout. Quand divers motifs se combattent, et qu'aucun d'eux ne paraît suffisant contre les autres, on se juge en suspens ; et s'il en est un qui s'oppose à de violentes impulsions, et qu'on estime encore le plus puissant, on juge qu'on résiste. Enfin tout motif insuf-

fisant cède la place à d'autres, examinés tour à tour, jusqu'à ce que s'établisse le prépondérant, celui devant lequel les représentations opposées faiblissent et s'éloignent. Alors le parti est pris. » Cette analyse comprend tous les cas, les faits sont constants, et on conclut : *la volonté suit toujours la dernière détermination de l'entendement.* Il en est d'ailleurs des moments successifs de la délibération comme du dernier, à cela près que les jugements inclus, au lieu d'affirmer, suspendent ou nient. Ce sont autant d'actes de la volonté motivée et déterminée, mais n'impliquant aucune conséquence externe.

Sous une forme, sous une autre, avec plus ou moins de force et de clarté, ainsi s'exprime le déterminisme. Le langage seul varie selon les préjugés des auteurs, qui accordent une part plus ou moins grande aux passions ou à la raison dans les déterminations humaines, et qui d'ailleurs n'ont pas une égale habileté dans l'art de la mise en scène des mots. Or cette analyse est irréfutable, dès que l'on consent à se figurer une volonté séparée de la représentation intellectuelle et passionnelle. Cette volonté-là, par le fait de sa séparation, ne peut être qu'indifférente, et c'est parce qu'elle est indifférente, qu'au lieu de lui reconnaître une action propre, comme le veulent ridiculement quelques philosophes, on est en droit de la faire passive et nécessairement déterminée par ses motifs (motifs que la conscience elle-même se trouve dès-lors nécessitée à juger prépondérants). Au contraire, contestons que, en dehors des impressions reçues, il se pose jamais, dans la délibération propre-

ment dite, un motif, où ce qu'on appelle volonté n'entre déjà comme élément (savoir en cela qu'il est évoqué maintenant parmi d'autres motifs également possibles); et l'argumentation du déterminisme est à l'instant renversée.

Ainsi les deux doctrines s'accordent dans le fond à donner la volonté comme indifférente de sa nature. Seulement, l'indifférence est active ici, et là passive. Le nerf des démonstrations que j'ai rapportées n'est pas autre. Cela posé et pour toute réfutation :

Il faut nier que la volonté soit indifférente. Ce qui est indifférent, c'est l'abstraction personnifiée de la volonté, c'est l'homme considéré comme volonté pure ; et cet homme est une chimère, et cette volonté n'est rien.

Il faut nier que la volonté suive les déterminations intellectuelles et passionnelles, quand ces déterminations elles-mêmes impliquent la volonté. Ceci contre le déterminisme.

Et il faut nier que la volonté soit jamais dépouillée de toute représentation intellectuelle ou passionnelle, et paraisse ailleurs que dans l'intervention d'un motif automoteur. Ceci contre l'indifférentisme.

La nature humaine, considérée comme une donnée nécessaire et formée d'une série prédéterminée de passions et de raisons, cette nature, si on en juge sur les apparences de la conscience soi-mouvante, est une abstraction, aussi bien que la volonté séparée. Et ces apparences-là sont l'expérience même de la réflexion et de la délibération.

Lorsqu'à la place de la formule à termes abstraits :

le motif prépondérant détermine la volonté, on essaie d'introduire un énoncé à termes pleins et synthétiques, on trouve : *l'état formé de passion, d'intelligence et de volonté, duquel fait partie la représentation d'un motif jugé capable de déterminer un acte subséquent, détermine effectivement ce dernier acte.*

Et si dans cette autre formule : *la volonté est à elle-même son motif,* on comble les mêmes lacunes, il vient : *l'acte formé de volonté, d'intelligence et de passion, duquel fait partie la représentation d'un état jugé la conséquence de cet acte, détermine effectivement cet état.*

Ce sont là des vérités identiques et dont il n'y a rien à conclure. L'homme est considéré tout entier dans chacun de ses moments, et l'acte et l'état cessent de différer. C'est en effet ce qui arrive dans la réflexion régulière, dans la délibération. La volonté et les motifs sont unis aussi bien que distincts. Exigeons du déterministe et de l'indifférentiste qu'ils renoncent à personnifier les facultés humaines, et qu'ils ne perdent jamais de vue l'homme lui-même : leurs raisonnements demeureront sans conclusion possible. Mais placer à côté d'un homme purement passif, qui n'existe pas, un homme purement actif qui n'existe pas davantage, et se proposer ensuite de déterminer leurs rapports comme s'ils étaient vraiment deux, c'est substituer à l'union naturelle une juxtaposition déraisonnable ; c'est perdre de vue la synthèse, en pensant faire l'analyse, et se mettre ainsi dans l'impossibilité de reconstruire ce qu'on a brisé.

La liberté que nous pouvons admettre est ce caractère de l'acte humain, réfléchi et volontaire, dans lequel la conscience pose étroitement unis le motif et le moteur identifiés avec elle, en s'affirmant que d'autres actes exclusifs du premier étaient possibles au même instant. Cette possibilité, apparente ou réelle d'ailleurs, est le titre le plus net de la liberté, l'élément le plus clair de sa définition.

On concilie ainsi le principe socratique de la détermination pour le mieux, au jugement de la conscience, avec celui de l'indétermination d'une classe de futurs.

On ne nie pas la *préférence donnée au mal sur le bien* dans un grand nombre de cas, mais on explique cette formule vulgaire par le vertige, qui produit l'acte sous l'impression du mal envisagé comme bien, tandis que la réflexion, commencée ou prolongée au même moment, pourrait modifier le jugement de la conscience.

Ce n'est donc pas l'usage de la liberté, c'est plutôt son défaut d'intervention, ou durable ou momentané, qui amène le vertige. Mais il arrive alors que la conscience, déterminée à l'acte, a un sentiment sourd des motifs qui la retiendraient, si elle voulait réfléchir; et elle sait toujours implicitement pouvoir réfléchir. Si donc elle ne suspend pas l'acte, elle est pourtant libre en un sens, parce que la liberté lui est présente; en un autre sens, elle n'est pas libre, parce qu'elle n'use pas de sa liberté, et que peut-être elle n'a que peu ou point d'habitude de la réflexion, surtout tenace et persévérante. Ainsi, l'état où prévaut le vertige est celui où la liberté

sans exercice est dans cette condition d'affaiblissement, et de conscience de plus en plus exténuée, dont les degrés descendent de la tentation violente à la détermination aveugle et dès-lors nécessaire.

Il y a comme une demi-vérité dans l'opinion des philosophes qui ont fixé l'acte libre dans la suspension d'une détermination imminente. C'est bien ainsi que la liberté se présente vis-à-vis des impressions extérieures, ou des passions vives qui sollicitent leurs fins. Suspendre est dans ce cas la première fonction de l'homme libre. Mais suspendre n'est pas tout; il faut encore comparer, délibérer, et la liberté n'est pas limitée à un simple rôle de véto, au regard de phénomènes quelconques laissés à leur cours spontané : elle intervient dans les actes par lesquels de nouveaux motifs sont évoqués avec les représentations extraites du fonds de l'imagination et de la mémoire.

D'après cette théorie, que je crois conforme à une analyse exacte des données de conscience dans les actes délibérés, la première des lois pratiques, avant ce qu'on appelle un bon usage de la liberté, c'est l'usage même. Ce seul précepte, *exerce la liberté*, s'il est suivi, prépare la moralité des actes, appelle des motifs de tout ordre parmi ceux qui peuvent présider aux déterminations, et, en éloignant tout vertige, assure dans beaucoup de cas la prépondérance de la raison.

Le mérite de l'homme est donc premièrement d'être libre. Comme sa liberté, toujours donnée en puissance, se développe plus ou moins, se facilite et se fortifie en quelque sorte elle-même en s'exerçant, on peut dire

sans subtilité qu'il est libre d'être libre : *libre* par le sentiment élémentaire de ses forces réflexives et volontaires, d'*être libre* encore en acte et par l'application habituelle de ces mêmes forces. Au-delà de ce premier point, où s'établit le mérite général d'être vraiment homme, le caractère essentiel de tout mérite déterminé se tire de l'ordre des fins que la liberté fait prévaloir. Les motifs de nos actes peuvent être universels ou particuliers; et les biens que nous poursuivons, nobles ou bas : se déterminer librement pour le bien supérieur, au jugement de la conscience, et quand la représentation d'un bien tout autre est cependant capable de la passionner, c'est mériter. Le mérite habituel est la vertu.

On a vu que la responsabilité et les notions de droit et de devoir ne sont compatibles ni avec la liberté d'indifférence ni avec la prédétermination universelle des événements. La responsabilité incombe à l'auteur de l'acte; or celui-là n'est pas auteur moral, qui agit sans discernement, ou que la même nécessité, qui a formé son être, prédestine à parcourir les termes d'un développement inévitable. Toutes les règles et notions pratiques s'expliquent au point de vue de la synthèse du motif et de la volonté, et périssent par la division. La question d'excuse posée à propos des actes répréhensibles ou criminels exige la même synthèse. En effet, l'homme n'est jamais excusable dans le système de l'indifférence : on n'excuse point le hasard, non plus qu'on ne l'approuve ou le condamne ; seulement on évite un accident fâcheux, si l'on peut, ou on le supprime. Et comment excuser un délinquant, dans l'hypothèse déter-

ministe? Coupable, il ne l'est point, c'est manifeste; innocent, pas davantage, un réceptacle du mal nécessaire! il est victime, et cette victime on la sacrifie ou on la sauve (nécessairement), sans qu'elle ait jamais à être excusée. Mais lorsque dans un acte libre on fait la part de la liberté même et celle de l'habitude, la part des circonstances, des antécédents, de la solidarité partielle des hommes et des choses, on comprend ce qu'est la justice, et la question d'excuse ou d'atténuation du délit ou de l'erreur se pose légitimement.

Au reste je n'aborde pas l'analyse des notions morales; j'indique seulement ici celles qui sont essentielles à l'intelligence de la liberté.

La grande question est toujours en suspens pour nous. L'étude des phénomènes de conscience nous a permis d'établir la liberté comme fait représentatif étroitement uni à certaines séries de la pensée. La définition exacte de ce fait s'est élevée sur les ruines de deux théories contraires, également insoutenables au point de vue analytique où nous étions placés. Mais en est-il de même au point de vue synthétique, et lorsque nous passons à la considération du monde, ou de l'ordre général des phénomènes? Le fait est-il réel, c'est-à-dire concorde-t-il avec les lois connues ou inconnues qui enveloppent les représentations, indépendamment et au-dessus de ce que nous pensons? Ces lois embrassent-elles cela même qui nous paraît libre en nous, ou, quelles qu'elles soient, y trouvent-elles une limite? En un mot, notre liberté est-elle une apparence, nécessaire

sans doute, mais nécessairement erronée ? ou un fait primitif, irréductible, devant lequel toutes les lois s'arrêtent, comme à une sphère de détermination première des phénomènes, étroite sans doute, mais infranchissable ?

Aucune loi que nous connaissions ne prédétermine totalement et rigoureusement les actes appelés libres. Autrement la nécessité serait un fait d'expérience ; on assignerait la raison invariable du choix dans une délibération morale, ainsi qu'on assigne celle de l'affinité élective dans une réaction chimique, et il n'y aurait plus pour nous de question. Je me trompe, il serait encore possible de soutenir que tels actes sont effectivement libres, mais que le hasard les a jusqu'ici distribués de manière à simuler exactement l'application de la loi qu'on allègue. Voilà, ce semble, une cavillation bien désespérée. Cependant qu'opposerait-on à cette mauvaise raison ? L'esprit de la loi mathématique des *grands nombres* ; on nous dirait : « Des phénomènes comparables, que vous supposez n'être point prédéterminés, et qui, par conséquent, doivent être l'objet d'une attente égale pour vous, devraient aussi tendre à se produire en nombre égal, au lieu de fournir une série numérique d'événements, dont certains d'entre eux font partie et certains autres sont exclus avec toute l'apparence d'une loi de la nature. » Or il se trouve précisément que la loi des grands nombres, loi unique et étonnante, appliquée aux *faits de hasard qui dépendent de la volonté de l'homme*, et vérifiée comme elle l'est par l'expérience, confirme ce hasard, en établissant que deux événements

de ce genre tendent à observer dans leur production des rapports numériques fondés sur le principe des attentes égales, des possibles égaux. Ainsi les partisans de la nécessité sont obligés d'admettre que la loi qui règle le développement des phénomènes prédéterminés est de telle nature, que toute une classe de ceux-ci, et ceux précisément que les partisans de la liberté nomment libres, se distribuent suivant les mêmes nombres que s'ils étaient vraiment libres et vraiment non prédéterminés (Vr *Premier essai*, p. 241, 246 et 591). On voit que, en présence de la loi des grands nombres, le déterminisme est réduit à se réfugier dans un asile tout semblable à celui que nous trouvions si fâcheux, et qui resterait ouvert à la théorie de la liberté, alors même que l'observation dévoilerait une loi constante de la production des faits libres.

Non-seulement il n'y a pas de loi pareille connue, mais il n'y a même point d'apparence qu'il s'en produise jamais, et les applications du calcul des probabilités sont par elles-mêmes une vérification *probable* de l'existence effective de la liberté. La loi des grands nombres est la loi des faits qui n'en reconnaissent point d'autre. Puisqu'elle s'applique, avec l'approximation de plus en plus grande qui est de son essence, aux probabilités des phénomènes soumis à la volonté, dans ces cas de détermination sans motif constant, dont le tirage au sort est le type, nous pouvons croire *probablement* que les phénomènes de cette classe ne sont pas en général prédéterminés. L'homme est alors une source première et instantanée d'actes variables sous

des précédents identiques. Si, au contraire, une chaîne indissoluble lie à des antécédents donnés certaines déterminations seules possibles, on expliquera bien encore l'indétermination apparente, par la diversité des causes qui agissent en divers sens, et se balancent; mais comment ces causes, qui dans cette hypothèse doivent pourtant composer certains éléments d'un ordre unique, tendent-elles à se balancer en effet, au lieu de laisser paraître les lois dont elles dépendent?

Cette dernière considération a été présentée avec trop de généralité dans le *Premier essai*. Tâchons ici de la préciser. La question est de savoir pourquoi dans une série indéfinie d'épreuves, *les possibilités respectives des évènements tendent à se développer*, comme s'exprime Laplace. Prenons d'abord l'hypothèse de la liberté. Imaginons une urne contenant des boules noires et blanches en nombre égal, et supposons, pour simplifier ce qui va suivre, que le système soit disposé de manière à ne permettre que l'extraction d'une seule boule à un moment donné : tel serait le cas où les boules mues par un certain mécanisme passeraient successivement sous un orifice de grandeur convenable, d'où chacune pourrait jaillir par la pression d'un ressort obéissant à la main. Supposons encore qu'elles se meuvent uniformément et en alternant régulièrement leurs couleurs. Enfin, après chaque tirage, la boule sortie se trouvera remplacée dans l'urne par une boule de même couleur au même lieu. Cela posé, les issues des tirages successifs ne dépendront immédiatement que d'une

de tirage. On peut s'en assurer en parcourant quelques-uns de ces modes de distribution les plus simples. Mais imaginons un troisième mécanisme qui modifie les temps des déterminations du second, un quatrième qui modifie ceux du troisième, et ainsi tant qu'on voudra. C'est une suite de perturbations portant les unes sur les autres. Les évènements révéleront toujours une loi de succession des couleurs, bien qu'après des mouvements plus ou moins prolongés ; et le partage égal ou inégal, constant ou indéfiniment variable, tendant ou non vers quelque limite, sera toujours prédéterminé comme ci-dessus, parce que les mécanismes surajoutés équivalent seulement à une complication plus grande de la loi du premier, et ne changent rien à la nature des causes. La loi des grands nombres ne résultera donc jamais que de combinaisons particulières, et ne doit point être regardée comme généralement applicable.

Il est vrai qu'elle paraît le devenir pous nous, en quelque façon, quand nous sommes dans l'ignorance de la composition de tous ces mécanismes et des résultats qu'ils peuvent produire. En effet, nous ne supposons pas de l'un quelconque d'entre eux qu'il soit plutôt favorable que contraire au partage égal, et comme nous ne considérons pas les raisons, existantes ou non dans le fond, mais inconnues, pour lesquelles il en serait ainsi, nous allons plus loin, nous supposons qu'ils agissent tantôt dans un sens et tantôt dans l'autre, de manière à se balancer. La variété et la divergence des causes inconnues auraient donc le même effet que leur

indétermination effective? La cause constante, qui est l'égalité des boules des deux couleurs dans l'urne, tendrait à se manifester dans la suite des tirages? Et il serait toujours vrai que *les possibilités respectives des événements se développent*, alors que cependant elles n'ont rien de fondé comme telles, excepté dans notre ignorance?

Mais quelle preuve avons-nous de cette tendance des effets des causes variables à s'annuler mutuellement par leur combinaison dans une longue série, quand les mécanismes ne sont pas disposés pour cela, quand nous imaginons à leur place autant de causes naturelles données, liées à l'ordre général du monde? La preuve qu'on voudrait tirer de la démonstration mathématique de la loi des grands nombres n'est point valable, parce que la notion de probabilité sur laquelle elle s'appuye est elle-même basée sur l'*attente dans l'ignorance*, et non sur la *possibilité réelle*. Et la preuve expérimentale ne peut être invoquée en confirmation d'une théorie, lorsqu'une théorie contraire y a le même droit. Voilà ce qui a dû frapper ceux des partisans du déterminisme qui ont condamné le calcul des probabilités, en exprimant leur mépris pour une méthode dont l'esprit consisterait à regarder l'impossible comme probable et le nécessaire comme incertain. La condamnation n'est pas tout à fait juste, même à ce point de vue; seulement il faut faire une remarque qu'on n'a pas faite et que je crois maintenant avoir mise en tout son jour :

Le calcul des probabilités, lorsque ses principes sont exposés du point de vue déterministe, implique deux

hypothèses, celle de la nécessité d'abord, puis cette autre, que les causes variables des suites d'événements d'un certain genre tendent à se balancer, pourvu que ces suites soient suffisamment prolongées. A vrai dire, la loi des grands nombres n'est point alors démontrée, sa vérification par l'expérience la constitue un fait interprétable diversement. Il en est tout autrement dans l'hypothèse unique de la liberté. La loi des grands nombres se démontre, parce qu'on admet des possibles réels, des futurs ambigus et indéterminés, tels enfin que de deux contraires il n'y ait point de raison préexistante pour que l'un devienne actuel plutôt que l'autre.

Pour achever ce sujet, reprenons l'appareil indiqué. Confions la pression du ressort pour les tirages à un homme en possession de sa liberté, au moins apparente. Supposons que cet homme éloigne de lui les impressions, les pensées, les phénomènes externes ou internes, par suite desquels ses décisions pourraient se trouver avancées ou retardées, et que, tout entier à son affaire, comme on dit, il s'attache à déterminer arbitrairement, sans loi aucune et sans habitude, une série d'intervalles des temps de pression. Son unique pensée doit être de la forme : *est-ce maintenant, oui ou non?* jusqu'à ce que la détermination *maintenant oui* lui paraisse dégagée de tout autre motif que celui d'exercer sa liberté. Ces conditions sont possibles, il est aisé d'en faire l'expérience, et s'il est difficile de les continuer très longtemps, on peut du moins les reprendre aussi souvent qu'on voudra, et diviser les épreuves en un grand nombre de suites. Cela posé, le cas d'un tirage

ainsi défini est éminemment de ceux auxquels le calcul des probabilités est applicable. Il est hors de doute, et on pourrait d'ailleurs s'en assurer directement, que les épreuves prolongées dessineraient bientôt la tendance au partage égal, c'est-à-dire accuseraient la loi des grands nombres. L'hypothèse de la liberté explique simplement et immédiatement ce résultat. Mais, dans l'autre hypothèse, on est obligé de considérer les décisions qui fixent les instants comme dues à des causes cachées, multiples, variables, indépendantes les unes des autres quant au temps, enfin toutes de nature à se balancer en s'accumulant. Le défenseur de la liberté demandera qu'on lui assigne, qu'on lui fasse au moins entrevoir ces causes dont il n'aperçoit pas traces dans son expérience, et qui semblent n'être invoquées que pour voiler, sous une allégation vague et plutôt nominale que réelle, ces purs *accidents* qu'on ne veut pas reconnaître. On lui répondra par les dispositions latentes de l'organisme, ou par des suites de perceptions et de pensées confuses qui ne s'arrêtent pas distinctement dans la conscience. En l'absence avouée de données plus claires et de renseignements plus précis, ce n'est là qu'en appeler à l'argument général de l'existence des causes prédéterminantes. Donc, et à nous en tenir aux éléments de l'expérience décrite, nous conclurons ici qu'il est impossible ou singulièrement difficile d'imaginer la suite des causes inconnues dont les effets observeraient la loi propre aux événements ambigus, et que, par conséquent, l'existence réelle de la liberté est probable, comme son apparence est certaine.

On se tromperait à coup sûr si, d'après ce qui précède, on croyait trouver des faits d'exercice de la liberté dans toutes les décisions qui président au sort des jeux et aux événements analogues dits de hasard. Nous avons considéré la liberté comme attachée à la délibération morale, et unie intimement à des motifs passionnels. Or, il est des actes de spontanéité irréfléchie qui n'offrent rien de semblable. Nous devons donc introduire une distinction importante.

Certaines déterminations suivent des états donnés de l'organisme et de la conscience ; elles les suivent sans réflexion ni volonté, ainsi qu'on peut aisément s'en convaincre dans beaucoup de cas ; il est donc clair qu'elles ne sont pas libres. Lorsque dans un tirage, par exemple, la décision intervient, *naturelle*, instinctive, inattentive, c'est-à-dire au fond machinale, la liberté n'y joue aucun rôle. On dira bien encore des résultats obtenus qu'ils sont accidentels et fortuits, parce que le langage vulgaire applique ces noms aux événements involontaires, sans intention ou simplement sans cause connue ; mais, dans la rigueur logique, on entend par accidents et faits de hasard des phénomènes qui n'étaient point donnés par anticipation en de certaines causes non ambiguës : on ne peut donc les placer que dans l'ordre de la volonté délibérante ou dans celui de la spontanéité animale arbitraire ; mais ce dernier est insondable, et d'ailleurs ne doit pas m'occuper ici.

On voit par là que le véritable hasard, même dans les jeux, existe surtout à la condition que le joueur réfléchisse ses actes, délibère et choisisse, malgré l'indifférence

qu'il attribue à ses propres décisions. Il peut paraître singulier que la délibération et le choix s'exercent où ils ne sauraient s'exercer avec raison ; c'est pourtant ce qui a lieu communément, quoique souvent d'une manière sourde. Le joueur qui, ferait autrement ne serait pas *à son jeu*, et celui qui prolongeant longtemps une manière d'action somnolente, ne s'appliquerait pas à produire de l'indéterminé, en variant par sa liberté les temps et les modes du sort, celui-là tendrait à passer à l'état de machine, et il ne faudrait pas s'étonner si, dans un jeu simple où il entrerait seul, la loi des grands nombres se trouvait en défaut avec lui.

C'est pourquoi, dans l'exemple que j'ai choisi pour servir à l'analyse de la liberté, dans les loteries, j'ai supposé un opérateur sans habitudes, et attentif à soustraire ses déterminations à toute influence externe ou interne qui fût sensible pour lui, et, d'une autre part, un appareil tellement disposé que le choix ne pût s'exercer qu'entre les temps, conditions de tirage les plus indifférentes possibles. C'était mettre la liberté en expérience autant que faire se peut. Le caractère de délibération et de volonté réfléchie n'en était pas moins aussi marqué qu'il l'est dans un acte moral. On envisageait, non cette liberté indifférente fictive qui, étrangère à la raison, n'appartient pas à l'homme, mais, là comme partout, la synthèse du motif et de la volonté. Seulement il faut noter cette circonstance, que le motif de se déterminer en pareil cas est général : c'est celui d'agir pour une fin, malgré l'indifférence des moyens connus qui sont également propres à la réaliser ; c'est encore

celui d'appliquer ou d'éprouver sa liberté, en décidant d'agir ou de n'agir pas, au moment précis où l'on ne subit pour cela d'autre influence que celle du désir de les éviter toutes.

Au reste, un motif moral n'est pas nécessaire pour l'acte; la représentation de l'acte même suffit : possible, imminent, actuel. J'ai exposé cette loi dans tous ses développements. La volonté vient, en tant qu'une représentation se maintient elle-même avec conscience : et l'acte s'ensuit : ou en tant qu'elle se suspend; et l'acte est suspendu. Ceci compris, s'il s'agit d'un cas où la représentation ne s'adjoint aucune raison *à priori* de se maintenir, plutôt que de se suspendre à l'instant, elle en admet au moins une inévitable de choisir; elle choisit donc, et, en choisissant, elle s'adjoint le motif de s'exercer comme volonté : savoir en se maintenant quand elle pourrait se suspendre, ou réciproquement.

Les partisans de la nécessité, dans l'impuissance où ils sont d'asssigner des motifs prédéterminants à certains actes du ressort de la liberté apparente, pensent démontrer leur thèse en s'élevant à la notion générale de cause. Cet ordre d'idées nous offre des doctrines que j'ai déjà longuement réfutées :

1° Le panthéisme, qui fait de l'indissolubilité des phénomènes successifs une théorie très vaste, très imposante, fondée sur la conception de l'être ou substance unique aux modes infinis éternellement liés. La notion de cause disparaît elle-même du monde ainsi expliqué; c'est la conséquence extrême, c'est le caractère radical

du spinozisme. Ce système peut être ruiné par sa base, l'idée de substance, et seulement là, car l'histoire entière de la philosophie témoigne d'une pente commune de toutes les spéculations qui acceptent ce point de départ;

2° La matérialisme, dont tout l'esprit consiste à donner les phénomènes intellectuels et moraux pour de simples dépendances ou transformations des phénomènes organiques, et ceux-ci des lois de la matière. Comme les modes matériels en eux-mêmes nous sont représentés dans un enchaînement rigoureux, on établit encore de cette manière l'indissolubilité des faits et actes de tout ordre. Mais le matérialisme bien compris, et formulé intelligiblement, prend la forme panthéistique. Nous avons vu que la réduction des phénomènes supérieurs aux phénomènes inférieurs est condamnée par la méthode, aussi bien sous le rapport de la causalité que sous celui de l'espèce, et que certains faits représentatifs commandent des séries de faits organiques, dont ils ne sauraient être des termes engagés.

En général l'édifice métaphysique de la *substance*, de la *nature*, du *monde*, de la *matière* ou de l'*esprit* universel, de quelque nom qu'on veuille désigner un être unique, en s'élevant élève le système de la nécessité. L'histoire de la théologie, non moins que celle de la *physiologie* des anciens et de la physique *à priori* des modernes, et des constructions idéalistes, réalistes, rationalistes, étendues à l'ordre entier des phénomènes, confirme la vérité de cette assertion. C'est en quelque

sorte le monument de tous les siècles, encore debout, mais sous lequel l'humanité a cessé de s'abriter.

Toutefois, en repoussant ces théories de la *chaîne des choses*, on craint souvent de manquer à l'esprit de la science. On redoute aussi d'admettre une absurdité, dans ce fait que quelque chose pourrait commencer d'être actuellement, dans la rigueur du mot, c'est-à-dire se poser sans cause antécédente et *suffisante* pour la produire ainsi et non autrement.

Il est incontestable que l'objet de chaque science est de former une chaîne des phénomènes qu'elle étudie, de supposer et, s'il se peut, de découvrir des lois par lesquelles ils soient tous invariablement liés. Or qui dit loi entend nécessité. Rien de plus vrai et de plus légitime. Mais existe-t-il une science totale qui prétende lier ainsi tous les faits de tout ordre? C'est celle-ci qui est en question. On doit se demander d'abord si elle est possible, et une science plus vraie résultera de la négative, si c'est la négative qui est vraie. Ensuite peut-on citer un seul cas d'investigation scientifique où le savant ait pu se trouver à la gêne en touchant à cette limite où l'on s'arrête devant les actes libres? Un pareil fait se produira le jour où la science sera terminée. Le même physiologiste, supposé sain d'esprit, qui se dit matérialiste (et en cela se fait métaphysicien, quoiqu'il raille volontiers la métaphysique), rirait si jamais un écolier naïf comptait apprendre de lui la nature et les lois précises des évolutions organiques préposées, une par une, aux évolutions intellectuelles et passionnelles d'un animal

donné. On a tenté d'établir certaines lois statiques, en *phrénologie* par exemple. Mais ces lois, fussent-elles aussi certaines qu'elles sont contestées, n'intéresseraient pas autrement la liberté que ne font les tempéraments, les caractères, les habitudes, données incontestables de la nature humaine et qui la déterminent en partie. La liberté ne demande point une table rase. Elle modifie seulement ce qui est donné, comme ce qui est donné modifie la sphère où elle s'exerce. Enfin, il n'est qu'une science, s'il est vrai que c'en soit une à proprement parler, capable de prédiction et de lois exactes, une science qui puisse paraître menaçante pour la liberté : la *philosophie de l'histoire*. Mais elle ne tient ce caractère que de l'esprit de ceux qui l'écrivent, et de l'interprétation qu'il leur plaît de donner aux causes générales ou particulières des faits. Quel que soit l'ordre qui régit la succession de certains événements et des grandes périodes historiques, les lois qu'on peut croire exister *à priori* laissent assez de place aux déterminations variables de lieu, de temps, de circonstances et de personnes, et l'expérience oblige toujours à reconnaître assez d'anomalies, pour que le jeu de la liberté soit plus qu'assuré à chacun des acteurs du théâtre du monde. Mais cette question est trop vaste pour que je puisse la traiter incidemment.

Il est donc permis de penser que les phénomènes ne sont pas tous assujétis à une loi unique, ou, ce qui revient au même, que leurs lois les plus générales sont modifiées dans leur cours par l'intervention des faits émanés de la liberté. Dans cette hypothèse, il faut rapporter à

la force libre de l'homme, et les effets qui en ressortent immédiatement, et ceux qui en vertu d'une loi sont les conséquences du premier, conséquences proches ou lointaines, physiques ou morales. Ainsi tel acte émanerait originellement d'un homme, sous les conditions les plus accidentelles et dans toute l'indépendance possible de son être ; cet acte répété se tournant en habitude, il existerait, du moins comme tendance, une loi de ce qui fut d'abord sans loi, et une suite plus ou moins probable de ce qui commença jadis. Ajoutons les effets inévitables en dehors de l'agent lui-même, et les effets de ces effets. Enfin les habitudes, considérées dans cet homme, dans sa race, dans l'humanité toute entière, se lieraient successivement aux qualités et affections données ou déjà acquises. On verrait ainsi la sphère d'action facile de la liberté s'étendre ou se resserrer, selon qu'on remonterait à l'origine ou qu'on descendrait aux conséquences des actes humains. La marche des conditions extérieures développe par contre ses influences propres et à plusieurs égards dominantes.

Passons à l'objection prise de la causalité en général. Si l'homme est une source première de phénomènes, il y a donc des choses qui commencent absolument, en d'autres termes il y a des phénomènes sans cause ? D'abord on n'a point de la cause une idée propre où n'ait aussi sa place une idée de premier commencement de quelque chose. La cause et l'effet n'étant point donnés ensemble, et dans bien des cas se trouvant différents de nature, celui qui veut concevoir l'*effet dans la cause* ne peut même pas justifier l'image grossière, sur la-

quelle il se fonde pourtant, celle du phénomène contenu qui jaillit du phénomène contenant par la détente d'un ressort (comme dans les jouets d'enfants). Nous avons vu ailleurs que le devenir seul et par lui-même implique un commencement premier sous un rapport; or l'idée de cause ne change rien à cela, à moins qu'on n'arrive jusqu'à cette notion mystique de la préexistence, qui confond l'être et le devoir être, et supprime la réalité du temps. Mais, dans cette voie, la cause disparaît à son tour et ne laisse subsister que le déroulement des propriétés d'un être unique, éternel, aux modes infinis. Loin donc que la causalité soit moins obscure dans l'hypothèse nécessitaire que dans celle de la liberté, on peut dire qu'elle s'y efface entièrement, car alors *tout est* et *rien ne commence*.

Les actes libres ne sont pas des effets sans cause; leur cause est l'homme, dans l'ensemble et la plénitude de ses fonctions. Ils ne sont point isolés, mais toujours ils se rattachent étroitement aux données antérieures des passions et de la connaissance. *A posteriori*, on les aperçoit comme parties désormais indissolubles d'un ordre de faits, quoiqu'un autre ordre fût possible *à priori*. La loi qui lie deux phénomènes constamment consécutifs ne se retrouve pas ici; mais supposé que, en faisant rigoureusement dépendre chaque état particulier de l'homme d'un état particulier antérieur, on parvînt à éviter les faits commençants, ce qui n'est pas, encore faudrait-il, de faits en faits, remonter à des faits premiers, à des données indépendantes. Alors, pour n'être point obligé de poser ce primitif quelconque, inévitable dans

toute spéculation et dans toute science, que fait-on? On prend pour refuge l'absurdité de la série infinie actuelle des faits, et le vrai sens de la causalité qu'on voulait défendre se trouve perdu.

Le principe de la *raison suffisante*, à l'aide duquel Leibniz se flattait d'organiser la science philosophique, n'est que le postulat du panthéisme et du progrès à l'infini. Cet axiome prétendu, mal réfuté par la prétendue *indifférence* de Clarke, s'évanouit devant l'analyse exacte et sans parti pris des faits de détermination réfléchie de la conscience. Et comment pouvait-on présenter pour règle universelle de l'intelligence une loi qui compte autant d'exceptions nécessaires, fussent-elles illusoires au fond, qu'il existe d'actes de la pensée dans lesquels l'homme croit ses motifs subordonnés à son appel, et non son appel subordonné à des motifs qui usurperaient sa personnalité en se déroulant d'eux-mêmes? Il fallait au moins prouver l'*illusion*, ce qui n'était possible que dans le champ des doctrines et des hypothèses.

Le mot *raison*, préféré au mot *cause* dans l'énoncé du principe de la *raison suffisante*, indique déjà chez le philosophe une tendance à substituer l'idée d'un ordre rationnel apriorique, enveloppant tous les phénomènes, à la notion de force ou causalité vraie, dont les applications les plus vulgaires sont contradictoires avec l'existence d'un tel ordre. L'idée originale de cause, son premier type, sans lequel nous ne l'eussions jamais appliquée à la nature, c'est l'homme en acte, dans sa volonté libre. De quelle théorie dès-lors s'accommo-

dera-t-elle mieux, de celle qui fixe dans notre être le principe premier des déterminations dont on chercherait vainement la loi, ou de celle qui met cet être en pièces, et forme l'inexécutable projet d'en classer les fragments, comme autant d'anneaux d'une chaîne universelle, où finalement l'homme et la cause elle-même ont cessé d'être quelque chose?

Tout entier à la suite de mes idées, j'évite ce qui pourrait donner à cette exposition le caractère d'un traité polémique. Mais une exception m'est imposée par le mérite éclatant d'un ouvrage, dont le retentissement d'ailleurs a été et devait être grand, et où ma thèse de la liberté se trouve présentée avec une inexactitude singulière (1). La critique de M. Proudhon n'a trait qu'à une explication insuffisante et tout accidentelle de ma pensée (2). Cependant il me serait difficile de compren-

(1) *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*, t. II, p. 496 et 511. — Je dis mérite éclatant : éloge encore trop faible pour un livre qui renferme tant de belles choses, et tant de choses vraies, fortes, hardies, parmi lesquelles l'idée même qui l'a inspiré et le soutient d'un bout à l'autre. Mais il faut convenir qu'il y en a mille autres inapprouvables, qui sont de véritables idiosynchrasies de l'auteur, sans parler de bien des jugements échappés à sa verve et qu'il serait embarrassé de soutenir, si lui-même ne devait pas les avoir oubliés demain. Le tout est lancé *à toute vapeur*, à grand renfort des procédés de l'éloquence, trop souvent de l'invective, plutôt que composé avec une méthode sévère, et mûri dans le détail comme pour l'ensemble. Ce livre étonnant n'est pas un livre scientifique. On y pressent difficilement l'époque où la morale et la politique seront enfin des sciences.

(2) Dans la *Revue philosophique et religieuse* de MM. Ch. Fauvety et Ch. Lemonnier, numéros de novembre 1855 et janvier 1856.

dre la méprise, ou l'inadvertance, si je ne savais, p
la longue expérience de l'histoire de la philosophie,
quel point la question du libre arbitre peut troubler l
esprits les plus pénétrants.

M. Proudhon me reproche de *trahir la liberté*, par
que j'admets encore, à l'en croire, *un certain abso
cosmique, sauf à introduire dans l'ordre universel pa
fait, dans le rouage des faits, que je reconnais en pri
cipe, des possibles, des exceptions, des nouveautés*,
qui est insoutenable. S'il était vrai que j'eusse cherc
la liberté dans le mondes des optimistes, *où tout
beauté, perfection, sans choc ni discord*, je serais tom
dans une *inévitable contradiction*. Cela est certai

La contradiction pourrait être imputée à M. Pro
dhon. Il semble l'avouer, sous le nom spécieux d'an
nomie, quand il admet l'existence simultanée de la n
cessité et de la liberté. A moins cependant qu'il ne fas
à chacune sa part, en les séparant, ce que je crois co
prendre. Mais alors la nécessité universelle est niée;
n'y a plus lieu à antinomie. Rayons ce mot ; la contr
diction qu'il couvre s'évanouira.

La contradiction, je l'avouais aussi, mais en décl
rant la question insoluble, à l'époque où je commença
à spéculer sur ces matières (1). Je croyais alors au
antinomies. J'en suis bien revenu. Car il faut se gard
de donner ce nom à de simples oppositions qui ne po
tant pas sur un même sujet, au même instant, sous

(1) Encyclopédie nouvelle de MM. P. Leroux et J. Reynaud, ar
Philosophie, p. 554, t. VII.

même rapport, sont la matière et non l'empêchement de la science.

J'en viens à l'*absolu cosmique* dont on me charge. Si c'est admettre un *absolu cosmique*, que de se rendre à l'existence de lois générales du monde, alors, je le veux bien, j'admets un *absolu cosmique*. Ces lois, la liberté elle-même les suppose ; elle en est l'affranchissement à quelques égards ; elle les applique, les tourne, les entame, et ne les supprime point : à leur tour, elles ne supposent rien de la liberté, et elles y trouvent une limite.

Les pyrrhoniens mêmes n'ont pas nié, comme phénomènes, les lois des phénomènes, la donnée d'un ordre constant des faits physiques, vitaux, sensibles, rationnels, passionnels. Je vois avec eux cet ordre, cet *absolu cosmique*. Seulement, je le nomme Cosmos, en français Relation, et l'Absolu, s'il est quelque part, je ne le vois pas. L'ordre est à mes yeux multiple, divers, composé. Nulle de ses grandes parties, que je connaisse, n'est exempte d'altérations sur les points où ses produits rencontrent la liberté et en participent.

Et quand je reconnais des possibles, des exceptions, des nouveautés dans le cosmos, c'est que je nie formellement la thèse d'une loi unique, totale, éternelle, nécessaire, *absolue*. Exception et loi sont des idées très compatibles; ou, pour dire plus et plus justement, avouer l'exception, c'est avouer la loi. Mais on parle de lois déterminées et partielles. D'ailleurs je n'en comprends pas d'autres. Mais si quelqu'un réclamait à la fois un ordre entier, infini, partant sans exceptions, et des

exceptions à cet ordre, il tomberait dans une contradiction grossière, dont je n'imaginerais pas que des philosophes eussent eu jamais à se défendre, s'il n'avait existé une fois une scolastique et des théologiens.

Maintenant je voudrais pouvoir assurer que M. Proudhon lui-même, en dépit de ses antinomies, est du nombre des rares penseurs qui ne *trahissent* pas la liberté humaine en l'embrassant. Il est vrai qu'il n'essaie pas de retirer par des voies détournées ce qu'il accorde, comme tant d'autres le font journellement. Je suis frappé de l'énergie et de l'entière pureté de ses explications de l'ordre pratique. On n'a jamais mieux senti la fonction de la liberté dans le monde. Mais, tout auprès, ne se déclare-t-il pas avec la même rigueur pour l'existence des absolus et des *en soi* de tous les genres, et au besoin pour la possibilité de celui qui, préexistant à tous, les envelopperait tous (1)? Cet *absolu des absolus*, d'autres ont voulu, veulent et voudront le prouver ou y croire. Lui-même ignore nécessairement si chaque *en soi* individuel ne porte pas *en soi* un principe déterminatif de ses actes, pour toutes les occasions; auquel cas tout serait préétabli, le libre arbitre serait un effet d'ignorance, une illusion nécessaire. De là des doctrines que M. Proudhon n'a pas le droit de condamner, et des conséquences contre lesquelles il est sans résistance.

(1) Il les chasse de la science (de quel droit?), mais ailleurs (et où donc?) il les lui faut, il les veut impérieusement. Vr les p. 282, 301-304, 307, du t. II : *De la justice dans la Révolution et dans l'Église*.



De là le besoin qu'il éprouve de *démontrer* la liberté. Mais en voulant la démontrer, il l'affaiblit, car il ne peut arriver qu'à confirmer une apparence par d'autres apparences; et il n'a pas un mot, si ce n'est peut-être de dédain, pour la croyance morale qui est l'appui définitif de l'affirmation de toute réalité transcendante.

En résumé, la thèse de la liberté n'est pas démonstrable logiquement, non plus que celle de la nécessité. Elle n'implique pourtant ni contradiction ni difficultés insurmontables d'aucun genre. Tout le mystère qu'on y trouve n'est que celui d'un premier commencement, d'une première donnée dans chaque ordre de connaissances et pour la connaissance en général, mais affaibli par l'existence des antécédents que la liberté suppose, loin de les exclure, et qui, parce qu'ils ne prédéterminent point son exercice, n'en sont pas moins le soutien. Si c'est là de l'incompréhensible, il est où il doit être, dans l'irréductibilité d'un fait au-delà duquel on ne saurait remonter. Au contraire, les doctrines qui posent la nécéssité se heurtent d'ordinaire à la contradiction de l'infini actuel : quand elles envisagent les faits dans leur enchaînement sans origine, elles les soustraient à la loi de nombre et ne peuvent s'en représenter la totalité effective; et quand elles s'efforcent d'imaginer un tout mystique, elles suppriment la loi de durée, et n'échappent pas à l'obligation de poser des faits que nuls faits antérieurs ne déterminent.

Des deux thèses, au point de vue analytique, c'est

ment? D'un jugement libre, s'il est vrai que je délibère librement et que je ne suis point prédéterminé à recueillir et à combiner bien ou mal les éléments de ma conviction. Alors c'est à la liberté qu'il appartient de déclarer si la liberté est ou non. Dans cette hypothèse, que peut être pour moi la certitude, et qu'est-ce encore qu'une probabilité? Si, au contraire, je porte nécessairement un jugement que nécessairement d'autres rejettent, comme je sais qu'ils le font, et si nécessairement je me trompe, où sera le signe de mon erreur, où la preuve de la vérité? Et l'erreur et la vérité en général que sont-elles?

Le problème de la liberté se pose donc jusque dans le fait de la solution qu'on y donne, et on voit à quel point la liberté et la vérité sont liées. Nous abordons une sphère de vérités autres que celles que soulèvent le développement de thèses purement rationnelles et une simple analyse des faits de conscience. Nous entrons dans le théâtre par excellence des variations et des contradictions humaines. Mais les contradictions manquent-elles dans cet ordre même où, selon nous, les éléments d'une science rigoureuse et universellement acceptable sont aujourd'hui réunis? Quelle garantie avons-nous pu offrir de la sincérité de nos données, de l'exactitude de nos observations, de l'intégrité de nos analyses? La raison, son droit usage et ses conséquences n'ont pu être pour nous que des hypothèses. Nous n'admettions, il est vrai, que ce qu'il est indispensable d'admettre pour examiner la vérité de quelque chose, et de cela même que nous admettions ainsi. Mais

quelque dures que soient les conditions de ce dernier examen, il doit se faire pourtant. Si c'est pure fiction de notre part que de remettre sérieusement en question tout ce que nous avons cru établir jusqu'ici, cette fiction du moins ne peut s'éviter. Sachons où elle nous conduit.

DEUXIÈME PARTIE.

LA CERTITUDE.

---

§ XIV (1).

Imition générale de la certitude dans une conscience donnée.

Qu'est-ce que la certitude? Les Grecs le cherchaient nous le cherchons encore. Des académies le deman-

(1) J'emprunte l'idée principale de ce chapitre, et tout ce qui concerne d'une ière essentielle, dans mon livre, l'établissement de la liberté et de ses rapports la certitude, à un philosophe, M. Jules Lequier, ancien élève comme moi de le polytechnique, qu'il est d'autant plus nécessaire de citer qu'il a été retardé l'achèvement de son œuvre encore plus qu'il ne prévoyait. C'était de lui que endais parler dans la déclaration enregistrée en tête de mes études sur les phiphes de l'antiquité (*Manuel de philosophie ancienne*, 1844, t. I, *Avertisse*t). La publication de l'ouvrage de M. Lequier apportera, je le crois, une nou: et forte lumière. Mon regret est d'exposer avant l'auteur une partie de sa rine, consistant dans la solution de cette question marquée d'un caractère ue, et qui, par sa difficulté, prête à tant d'illusions que tous les philosophes tés partisans du libre arbitre se sont formellement contredits en la traitant. emarque, toute juste qu'elle est, est surprenante : moi-même je ne l'entendis d'abord sans étonnement, car j'avoue que longtemps, longtemps même après , comme on peut le voir dans mes écrits, et notamment dans mon article losophie de l'*Encyclopédie nouvelle*, j'ai partagé l'aveuglement général des riciens. Je n'avais pas encore compris l'idée de la liberté dans son intégrité.
e dois donc à la justice de déclarer que j'ai fait des emprunts nombreux et idérables à M. Lequier, sur cette grande question de la liberté, reconnue u'à présent comme simplement importante, au lieu que l'importance en est eraine en philosophie. Mais il n'était pas possible que sur d'autres matières, même sur des questions étroitement liées a celle-ci, la religion de l'auteur, qui la religion catholique, ne nous séparât pas profondément.

dent et obtiennent des réponses convenues. Parmi les philosophes, les uns ont dit que certainement la certitude existait, d'autres que certainement non, et un petit nombre, plus avisé, que cela même était incertain. Les sceptiques triomphaient à bon droit de la mésintelligence des dogmatiques : comment osait-on parler d'une certitude qui ne sait se faire reconnaître de tous, et qui n'enseigne pas constamment les mêmes vérités à ses adeptes ?

Que la certitude existe ou n'existe pas, soit une réalité ou une chimère, cependant en la cherchant, que cherche-t-on, et que trouve-t-on en pensant l'atteindre? Un détour très simple nous permettra de répondre à cette question et d'engager ainsi notre recherche.

Le contraire de la certitude, quant à la conscience, est l'incertitude. On est incertain quand on doute. On ne doute point dans l'un de ces trois cas : quand on *voit*, quand on *sait*, quand on *croit*. Mais de plus, en affirmant la chose donnée sous l'une de ces conditions, il faut ne point se représenter la possibilité de préférer l'affirmation contraire ; plus encore, il faut se représenter une possibilité semblable comme universellement inadmissible dans les mêmes circonstances. On dit alors que l'on est certain.

De ces trois termes, *voir*, *savoir* et *croire*, la croyance, ou ce qu'on nomme ordinairement ainsi, semble le moins propre à assurer cette stabilité parfaite d'une affirmation donnée, car on l'applique à des cas pour lesquels une autre personne, ou la même en d'autres temps, sous d'autres impressions, avec d'autres con-

naissances, asseoit des jugements différents. L'expérience ne prouve que trop ces sortes de changements. Croire, dira-t-on, c'est précisément affirmer sans *voir* et sans *savoir*, sur des éléments incomplets et qui peuvent varier; aussi l'homme sage doit-il frapper d'un certain coëficient de doute tous les actes de croyance qu'il fait et qu'il est moralement obligé de faire.

Mais changeons de point de vue; la question paraît toute autre. Quelque rigueur qu'on veuille prêter aux termes *voir* et *savoir*, et pourvu que leur application ne soit pas entièrement exempte de jugement, c'est un fait incontestable que la divergence radicale, continuelle ou toujours renaissante des affirmations des écoles philosophiques, qui prétendent n'avoir d'autre fondement que le *voir* et le *savoir*. Ainsi la croyance ne varie pas seule. Dans la vie, comme dans les doctrines, il arrive qu'on pense voir ou savoir maintenant une chose, et que plus tard on pense voir ou savoir le contraire. Si l'erreur n'est pas le lot commun de la vie, elle l'est de la philosophie; tous les philosophes en conviendront, puisqu'ils ne s'accordent pas entre eux : or ce que les données de la vie nous offrent de vérités générales, sûres, constantes et concordantes ne peut être relevé, formulé et classé que par une philosophie. D'après cela, il semblerait que de nos trois termes, celui de croyance est le plus général et enveloppe les deux autres. Nous devrions dire que *l'on croit voir*, que *l'on croit savoir*, et toujours que *l'on croit*. La croyance alors ne serait plus pour nous le caractère d'un jugement des plus variables et des plus difficilement motivés; elle serait l'état

de la conscience dans une affirmation quelconque dont les motifs se représenteraient comme suffisants. Il y aurait certitude enfin dans le cas que j'ai déjà défini, celui où la possibilité d'une affirmation contraire serait entièrement rejetée par la conscience.

Même dans ce cas, admettre que la certitude est une espèce de croyance, n'est-ce pas la livrer au changement? N'est-ce pas nier ce que la métaphysique a poursuivi sous ce nom avec tant de constance, si ce n'est de succès? D'un côté, il est clair que les convictions, nécessairement individuelles, varient, et l'humanité prise en masse n'est point parvenue à se donner une assiette plus ferme dans la plus grande et la plus précieuse partie des notions qui l'intéressent. Mais d'une autre part, la conscience ne répugne-t-elle pas à livrer la sainte vérité aux variations de la pensée, aux caprices du vouloir, aux emportements de la passion? Ne poserons-nous donc rien que de mobile pour fondement de ce que nous savons et pouvons savoir?

De nouveau demandons-nous ce que c'est qu'être incertain, et cette fois ne nous contentons pas si aisément. Souvenons-nous d'une situation morale où nous nous sommes souvent trouvés. Que se passe-t-il qui explique cet état de suspension de l'esprit où les pensées semblent impuissantes à s'arrêter et à se fixer comme représentatives d'une certaine réalité?

Je peux réserver mon jugement en présence de phénomènes dont je me souviens d'avoir tiré de fausses inductions, ou seulement parce que l'expérience m'a ap-

pris que certains faits donnés pour la conscience ne se trouvent pas toujours avec d'autres faits dans cet accord, et ne se classent point parmi les termes de cette série dont j'admets que la réalité dépend et se compose. Les illusions des sens, les leurres des songes, ceux de l'hallucination sont des exemples rebattus en philosophie, mais qu'il faut toujours citer. Le cas le plus frappant, le type de cet état, quant à la suspension du jugement, se présente entre la veille et le sommeil, et quelquefois dans l'un et dans l'autre, lorsqu'un homme se demande : Est-ce vrai, ne rêvé-je point?

Passons du sensible à l'intelligible. Ici encore je me défie de la spontanéité d'un premier jugement. Si la réflexion se prolonge, elle peut aller à l'indéfini. Il arrive que, après avoir consulté ma mémoire, exercé mon imagination, appliqué ma raison, ou, dans une sphère plus vaste, après avoir exploré des faits, approuvé, rejeté des opinions, critiqué des théories, une vérité ne me semble pas nette, un parti décidément satisfaisant. Je doute, dans l'ordre de la science et dans celui de la pratique, lorsque, voulant accomplir le cercle de l'analyse et de la synthèse de mon sujet, des termes m'échappent, ou que je considère l'obscurité des points d'attache de leurs séries avec d'autres séries de phénomènes, dont je crains de les séparer. Dans ces divers cas, l'incertitude provient de ce que la représentation intellectuelle est incomplète, et de ce que je la sais telle ; et je me dis n'être pas sûr, n'être pas fixé, ne pas comprendre, en un mot ne pas savoir.

Tout à l'heure je voyais et je ne savais pas. Mainte-

nant je sais imparfaitement, et c'est encore ne pas savoir. Au point de vuè de la sensibilité, au point de vue de l'entendement et de la raison, l'homme est incertain parce qu'*il ne sait pas.*

D'autres fois, je sens que je doute, à l'égard de faits éloignés ou latents, ou même d'objets qu'un peu d'activité me permettrait d'atteindre, ou en présence de certaines fins que je pourrais poursuivre ou éviter si mon cœur les déterminait énergiquement comme des biens ou comme des maux, parce que l'existence des uns, la réalisation des autres n'éveille en moi ni un vif intérêt, ni des affections profondes ou persévérantes. Il est même des hommes que rien n'attire, qui ne repoussent rien que mollement, et ne s'attachent à rien. Celui qui leur ressemble en quelque rencontre, ou pour une certaine sphère de vérités, est incertain parce qu'il est sans passion : *il ne se passionne pas.*

En dernier lieu, dans les luttes intestines de la conscience, lorsque des passions contraires déchirent l'homme et que des représentations opposées du bien combattent dans son cœur, lorsque de tous côtés il semble se sauver et tout à la fois périr s'il se résout, il est faible, chancelant, partagé et comme ne s'appartenant plus à lui-même. On dit qu'il est sans volonté, et, en effet, il est incertain parce qu'*il ne veut pas.*

Ce même caractère s'observe, pour un état moins violent et moins passionné, dans ce genre si commun des hommes *du torrent,* que la faiblesse ou le défaut d'exercice des fonctions réflexives rendent le jouet des événements et des idées, et qui, livrés sans défense aux

pensées qui les traversent, vivent et meurent sans s'être jamais témoignés en possession d'une certitude quelconque qui fût leur œuvre. Il en est aussi, dans l'ordre spéculatif, dont la réflexion ne s'emploie qu'à ne pas conclure; et ceux-là, la même volonté qui pourrait les faire certains les tient dans l'incertitude.

Il y a trois manières de douter, pour ainsi parler : eu égard à l'intelligence, ou à la passion, ou à la volonté; il y a donc aussi trois formes de la certitude, ou au moins trois éléments inégalement distribués d'un seul et même acte réfléchi, dont nulle des trois grandes fonctions humaines ne saurait être écartée. Nous ne pouvons rien affirmer en effet systématiquement, ni sans une représentation quelconque d'un groupe de rapports comme vraie, ni sans un attrait de quelque nature qui nous porte à nous engager ainsi dans la vérité aperçue, ni sans une détermination de la volonté qui se fixe, alors qu'il serait possible, ce semble, de surprendre le jugement et de chercher de nouveaux motifs et de nouvelles raisons, ou de s'abandonner simplement à tout ce qui se présente.

Mais ces trois éléments distincts sont-ils vraiment indissolubles? Nous devons le conclure d'abord d'une considération générale, celle de l'intégrité de l'homme dans chacun de ses états et de ses actes réfléchis. A l'ensemble des preuves qui résultent à cet égard de l'analyse des fonctions humaines (ci-dessus § VI–XII), ajoutons l'observation constante des faits de génération, d'altération, de lutte, de destruction et de renouvelle-

ment des systèmes, dans tous les ordres de connaissances. J'écarte pour un moment cette part minime de vérités qu'on estime de pur raisonnement, ou d'observation pure, ou de jugement nécessaire et universel. L'élément de l'aperception sensible ou rationnelle est partout, et on ne le conteste pas. L'élément passionnel et l'élément volontaire entrent visiblement dans toutes les affirmations relatives à la vie et à la conduite. Enfin, si les doctrines se formaient indépendamment d'eux, elles ne seraient pas si variables, si divergentes, et les sciences elles-mêmes n'anticiperaient pas si habituellement sur les faits acquis, mais se développeraient d'une marche toujours régulière, et banniraient toute controverse. On a vu, on voit encore jusqu'aux mathématiques avoir leurs sophismes, leurs erreurs, leurs trouvailles impossibles; et l'exemple d'Hobbes, un remarquable logicien qui prétendit réformer les principes d'Euclide, se reproduirait plus souvent peut-être si les écoliers, si les maîtres eux-mêmes se défiaient moins de leurs propres forces et ne déféraient plus qu'on ne croit à l'autorité traditionnelle en même temps qu'à la raison abstraite.

Mais puis-je admettre quelque part de *purs raisonnements*, une *observation pure* et des *jugements nécessaires* : nécessaires dans le sens d'une parfaite impossibilité de les frapper d'un doute quelconque? Et n'est-ce pas là reconnaître des vérités que ni la passion ni la volonté ne concourent à poser?

Je les admets, quand je ne songe à leur opposer que cette grossière intervention des passions, des croyances

et de la liberté, qui viennent quelquefois altérer les données ou les conséquences d'une spéculation scientifique où la raison et l'observation doivent dominer : nous verrons plus loin comment ces derniers éléments dominent en effet, et dans quelles parties, et ce qu'on peut en conclure. Je ne les admets plus, lorsqu'il s'agit de sonder profondément l'essence de nos affirmations, au moment même où elles se produisent sans autre garantie que celle d'une conscience individuelle, et en présence d'un doute possible touchant la rectitude d'une opération ou la vérité d'une représentation particulière ; doute qui les atteint et qui les accompagnerait toutes s'il n'était doublement exclu, et par notre volonté d'arrêter quelque chose, et dans l'intérêt des fins que poursuit notre pensée. Pour ne point s'accuser ici d'une rigueur exagérée, il faut se rappeler la nature de la question, supposer un homme exempt de toute habitude et indépendant de toute autorité, ce qui n'a presque jamais lieu, et le voir tel qu'il est en face d'une idée tout à fait nouvelle. Il faut songer aussi à la sévérité que le sujet exige, et à la nécessité de ruiner des abstractions que leurs auteurs sont parvenus à établir comme des réalités dans le domaine public. C'est la prétention ancienne et tenace des partisans d'une certitude abstraite, chimérique, et pour ainsi dire détachée de la nature humaine, qui oblige le philosophe sincère à relever à son tour ce qu'une affirmation, quelle qu'elle soit, a de relatif à la conscience, et par conséquent de contestable aux yeux de cette conscience même, à l'extrême rigueur, dès qu'elle dépasse la portée de ses phéno-

mènes actuels et immédiats. Il est vrai que ce qui est ainsi contesté doit ensuite être rétabli, mais sur d'autres fondements, et plus solides, s'ils sont plus vrais.

Au reste, il ne s'agit pas de rassembler sur nouveaux frais tous ces matériaux du scepticisme ancien, que Descartes appelait déjà de son temps une *viande remâchée*. Chacun peut les chercher dans les livres de Sextus, où ils ne laissent rien à désirer au lecteur intelligent. Après ce que nous avons dit des erreurs que comportent les fonctions humaines, il suffira d'établir nettement la part que la passion et la volonté prennent dans tout jugement.

A l'égard de l'élément volontaire, d'abord, on doit le considérer selon chacune des deux hypothèses, la nécessité, la liberté. Suivant la première, la volonté rentre dans la passion ou dans l'intelligence. Or l'existence de l'erreur est un fait continuel et universel qu'on ne pourrait nier qu'en s'engageant à supprimer toutes les discussions établies sur tous les points dans la philosophie, et perpétuées dans son histoire. Les erreurs étant nécessaires, si tout est nécessaire, tombent nécessairement à la charge de la nature. Donc on ne saurait ni les imputer à la personne qui n'a pu les éviter, ni assigner pour les faire disparaître un moyen sûr et que quelqu'un ne juge point erroné, toujours nécessairement, à moins que l'expérience ne prononce à la fin, et que l'unité ne se fasse dans les esprits. En attendant ce jour, l'établissement d'une *preuve* de la certitude est impossible en dehors de l'individu qui pense la possé-

der. Cet individu lui-même serait plus sage, si, en présence de l'amas flottant des contradictions dogmatiques, il tempérait en lui l'orgueil de Spinoza par le doute de Hume ou le criticisme de Kant; car les faits parlent plus haut que son système.

En supposant l'accord de tous les hommes sur toutes choses, quelle *preuve* aurions-nous qu'ils ne sont pas tous et toujours nécessairement trompés? Ce n'a-t-il pas été le dogme d'une grande religion, que le monde matériel, la nature entière ne sont qu'illusion? Descartes a-t-il répondu bien rationnellement à son objection hypothétique du *grand trompeur?* Et si la loi universelle exige que tant de membres de l'humanité aient vécu et soient morts, vivent et meurent tous les jours dans l'erreur, pourquoi l'humanité en masse aurait-elle un meilleur partage dans l'immensité de l'univers?

Reste l'hypothèse de la liberté, la seule où le sens de la volonté soit net. Il est clair que, spéculativement, une affirmation peut toujours être suspendue par la pensée d'une erreur possible. Dès-lors, la certitude ne se formera plus dans une conscience, que la volonté n'en ait exclu cette pensée une fois conçue, cette pensée de la possibilité d'une erreur. Quand et comment un homme peut-il se dire certain de ne pas se tromper, certain d'atteindre, au-delà d'une impression actuelle, la réalité des rapports externes qu'elle pose devant lui, et de ceux qu'il s'attribue à lui-même, et qui forment sa conscience dans le passé? La mémoire (et où la mémoire n'entre-t-elle pas?) appuye sa véridicité sur une affection qui ne saurait aller plus loin qu'elle-même : on

saisit cela, qu'on pense ne se point tromper, et qu'on le pense de toutes ses forces, pour ainsi parler; mais non ceci, qu'en cela même on ne se trompe point. Les perceptions qui emportent l'existence de leurs objets (en quelque sens qu'on l'entende, car la question viendra plus tard) ne sont pourtant marquées d'aucun signe externe auquel on puisse les distinguer des imaginations des songes, ou des sensations hallucinantes. Si un tel signe était donné, en sorte que chaque état d'impression eut son caractère propre, sensible et immédiatement saisissable, on ne verrait pas le règne des illusions occuper le tiers de la vie humaine, et absorber l'existence entière de tant de malheureux qui pour être retranchés de la société ne le sont pas de l'humanité. Il faut donc chercher un signe distinctif interne, et qui réside dans l'acte même de la conscience; or, on ne le trouvera pas simple, immédiat, instantanément manifesté : la distinction voulue dépend d'un exercice régulier de la réflexion, et par conséquent de la volonté. Ainsi la certitude de ne pas rêver, ou de n'être pas fou, suppose la présence active de cette fonction que nous avons vue se trouver inerte ou suspendue dans chacun de ces deux états. Avec la volonté intervient l'examen ; avec l'examen, un certain doute que la volonté peut appeler, maintenir, éloigner; contre ce doute, enfin, une détermination qui n'est jamais exempte de quelque croyance, et où l'habitude, l'autorité et le témoignage des autres hommes se font naturellement une grande part.

Outre les perceptions et les faits de mémoire, il n'y a plus que le jugement et le raisonnement dont on ait

pu penser que les objets sont de nature à être immédiatement saisis dans un acte de l'intelligence pure : le raisonnement, qui relie une série de termes par le principe de contradiction ; le jugement, quand la conscience le pose comme nécessaire. Mais l'une et l'autre de ces fonctions exigent la distinction et l'identification des phénomènes, une pluralité d'actes séparés, puis rapprochés, c'est-à-dire l'exercice de la mémoire. De plus, le raisonnement et les jugements analytiques, malgré l'*évidence* qui les accompagne, ne laissent pas de courir quelque danger de sophisme et principalement d'équivoque, en sorte que pour s'établir solidement ils appellent la réflexion et tout ce que la réflexion entraîne. Mais supposons-les pleinement évidents d'eux-mêmes, ils laissent la conscience où ils la trouvent, à moins que des principes, des jugements synthétiques n'interviennent dans leurs séries. La démonstration ne souffre ni cercle vicieux ni développement infini ; elle implique donc des principes indémontrables, qui sont des synthèses à prendre toutes formées. Examinons ces synthèses.

Les unes sont des données de l'expérience, les autres des formes de la conscience même. Les premières sont à recueillir par l'observation, qui exige, et une considération attentive des phénomènes, et l'abstraction de plusieurs d'entre eux pour laisser paraître le lien de quelques-uns, et enfin la généralisation, par laquelle l'expérience est toujours dépassée, tantôt sans qu'à notre connaissance elle proteste jamais, et souvent tout au contraire. Cette suite d'opérations ne se conçoit que

dans l'ensemble des fonctions de l'homme, et conduite par la réflexion, qui en confirme les conséquences. Or, si l'on s'en tient, dans cet ordre de faits, à ce qui est d'observation pure, on n'atteindra point à une autre certitude que celle de la perception, dont nous avons déjà parlé ; et si l'on dépasse cette limite, on donne entrée à des jugements d'une autre nature. Quant à ces formes de la conscience, à ces rapports généraux qui s'affirment pour lier des faits par anticipation, et pour les régler (et il faut comprendre ici le principe de contradiction, source des jugements analytiques) toutes ces affirmations, de quelque évidence qu'elles s'accompagnent, avec quelque force qu'elles s'imposent, ne sont pourtant pas telles qu'on puisse entièrement les dégager de l'exercice de la réflexion, et par suite de la volonté. En fait, le principe de contradiction même a été nié par des philosophes. On a vu Leibniz s'efforcer de faire recevoir, à titre d'évidence et comme fondamental dans la raison humaine, un autre principe constamment rejeté par d'autres écoles. Il n'y a point enfin d'axiôme, point de jugement si nécessaire, de ceux qui forment des synthèses, qu'il ne réclame un certain examen quand il s'offre à la pensée pour la première fois. Écartons l'autorité (1) et les habitudes ; qu'une affirmation soit nouvelle, imprévue, aussi claire d'ailleurs et aussi frappante

(1) J'entends par *autorité*, quand il s'agit de la certitude, l'influence quelconque exercée sur le jugement individuel par le jugement d'autrui. L'histoire toute entière, l'histoire des idées et celle de la philosophie même, témoignent combien cette influence est grande.



qu'on voudra, il s'y trouvera toujours place pour un temps quelconque de doute. Celui qui pense obtenir une certitude instantanée s'expose à acclamer l'évidence de propositions fausses : on en a de continuels exemples chez les écoliers en mathématiques. Puis, quand agissent l'habitude et l'autorité, qui contribuent toujours et dans une forte mesure à faciliter l'affirmation et à l'assurer, leurs effets se passent au compte d'une vertu propre du jugement actuel et qui le mettrait en possession directe et immédiate du vrai. Cette possession, indéfinissable parce qu'elle n'existe point telle, on l'appelle vaguement *évidence*, et l'on croit avoir tout dit. Ce que l'on retire ainsi à l'exercice volontaire de la raison, au fond et en général ce n'est pas à la vision ou à l'intuition qu'on devrait le rapporter; ce n'est à aucun de ces symboles de la vue qui s'appliquent si mal à des principes comme la causalité par exemple; mais c'est à un instinct, à une force inhérente à notre nature. Or l'instinct est une passion naturelle, constante, irréfléchie; la raison, alors même qu'elle tient le plus de cette passion, a de tout autres caractères. Pourquoi? Parce qu'elle ne se sépare point de la volonté. Et peut-on séparer de la raison les notions rationnelles?

Quoiqu'il en soit de ces considérations dont le développement complet exigerait ici trop de détails historiques et critiques, divisons la fonction affirmative de la conscience en deux formes qui comprennent tout : l'opération discursive, et celle qui n'embrasse ou semble n'embrasser qu'un moment de la pensée. A la première s'applique ce qui a été dit ci-dessus de la condition de

mémoire, et l'autre encourt les mêmes difficultés sceptiques qu'on a signalées de tout temps dans le fait de perception. C'est assez pour conclure, non certes qu'il faut douter partout, encore moins que le doute précède effectivement toutes les affirmations possibles, mais ceci : que la fonction intellective humaine, aussi pure qu'on voudra, étant appliquée à la sensibilité ou aux phénomènes rationnels, puis étendue au-delà d'elle-même et de l'instant présent, l'intervalle est toujours suffisant pour qu'un certain doute spéculatif puisse s'y poser. Ce doute extrême, à quelque degré qu'on l'atténue, il suffit que la possibilité en apparaisse : aussitôt la volonté, qui est la représentation même en tant qu'appelée, maintenue, ou éloignée, vient prendre sa place dans la conscience, et dès-lors l'indissolubilité des fonctions humaines se substitue pour le philosophe à la chimère de l'entendement pur.

Maintenant il n'y aura qu'un mot à dire sur l'élément passionnel de nos affirmations : c'est que là où l'élément volontaire intervient, il intervient aussi. Lorsqu'il s'agit des jugements où l'entendement domine, et de ceux qui suivent spontanément les sensations dans le très grand nombre des cas, la clarté, la force d'une représentation, tout ce qu'on a coutume d'appeler évidence agit à la manière des passions qui se rapportent à des fins et déterminent des actes. La ferme apparence du représenté dans la sensation, l'énergie logique des catégories dans les phénomènes de la raison, sont de véritables formes passionnelles, en ce qu'elles portent

à l'acte en vue d'un but : l'acte est ici le jugement, et c'est incontestablement une fin que cette assiette de la conscience dans le savoir ainsi obtenu ; une fin qui précède les autres fins que l'homme peut poursuivre, et au défaut de laquelle elles s'évanouiraient toutes ; une fin qui comprend à la fois et le but désintéressé de l'étude et de la science, c'est-à-dire l'accession au rationnel et au vrai plutôt qu'à leurs contraires, et toute la suite des conséquences utiles dont l'ensemble est la vie même ; une fin tellement indispensable que la réflexion philosophique seule la discerne, et que l'immense majorité des hommes la possèdent et s'y tiennent inséparablement, comme les animaux font à leurs fins particulières.

Ici se présente l'explication et la justification du terme communément adopté, quoique peut-être un peu trop étendu, du terme, dis-je, de *jugement nécessaire*. La série des affirmations primitives qui posent la réalité des représentés, plus encore, s'il est possible, celles qui posent les lois propres de la conscience, doivent paraître nécessaires au même titre que le paraissent les motifs quelconques de nos actes à un partisan de la nécessité, mais nécessaires d'une manière tout autrement intelligible. En effet, l'ordre du monde, tel que nous pouvons le connaître, ne souffre guère de ce qu'un homme accomplit ou non des actes particuliers que ses passions lui proposent ; mais le monde lui-même et la conscience ne seraient qu'illusion pour nous si nous résistions à cette passion unique et radicale qui nous porte à affirmer la réalité des lois, conditions formelles

du témoignage de notre existence et de toute connaissance possible.

La nécessité est donc le caractère d'un groupe de jugements qui forment, pour user ici d'une comparaison naturelle, et l'ossature, et le système circulatoire, en un mot toutes les fonctions organiques de la conscience et de ses rapports. Je dis la nécessité, parce que nous y cédons tous, en tant que nous sommes et vivons, et que, moralement, nous devrions encore l'embrasser si un doute sérieux et durable pouvait nous y atteindre. Elle n'est pas tellement rigoureuse toutefois qu'un doute extrême et spéculatif, et en quelque sorte hypothétique lui-même, ne nous trouve accessibles. La réflexion n'est point anéantie par la force de l'instinct. Une réflexion réelle, précédant l'affirmation, fait toujours de celle-ci un mode volontaire : autrement la conscience ne se témoignerait pas tout son pouvoir, et l'homme ne se connaîtrait pas.

Au reste, en parlant de l'indissolubilité des fonctions, je n'ai pas entendu qu'elles fussent toutes inséparables de fait et en acte, dans les déterminations quelconques de la conscience. La volonté, la dernière venue quand on s'élève de l'animal à l'homme, est absente d'un très grand nombre d'actes instinctifs, habituels, ou passionnellement spontanés ; et nous venons de voir que les philosophes seuls la voient intervenir dans la classe des jugements primitifs et fondamentaux. Mais il suffit qu'elle existe toujours en puissance, et se représente au moins comme telle, sitôt que la réflexion apparaît, pour qu'on ne puisse éviter d'en tenir

compte dans l'analyse de l'homme complet et des éléments inhérents à la certitude. Oserait-on dire en effet que la certitude n'a pas besoin d'être réfléchie?

En résumé, nous distinguons dans la constitution de la certitude, outre l'apparence intellectuelle, deux forces dont nous ne séparons pas cette apparence : la force qui pousse à affirmer, et celle qui se fait sciemment affirmative, la passion et la volonté. Cette dernière, si nous acceptions l'hypothèse de la nécessité, manquerait de réalité au fond, mais la place en serait occupée par le fait capital de la diversité des doctrines et des opinions dans tous les temps, et dans le développement d'une même conscience. Ainsi la certitude ne pourrait point se constituer universellement, soit à part des convictions propres de chacun. Dans l'hypothèse de la liberté, c'est à la liberté qu'il appartient de poser le fondement de la certitude.

Le signe radical de la volonté, la marque essentielle de ce développement achevé qui fait l'homme capable de spéculation sur toutes choses, et l'élève à sa dignité d'être indépendant et autonome, c'est la possibilité du doute. Aussi n'est-il pas étonnant que l'homme éclairé et cultivé se distingue beaucoup plus par les points de jugement où il se laisse aborder au doute, et convient de son ignorance, que par ceux où il possède une assurance imperturbable. Au contraire l'ignorant doute peu, le sot encore moins, et le fou jamais. Le monde serait bien différent de ce qu'il est, si la plupart des hommes savaient douter : on ne les verrait pas, esclaves

de leurs habitudes et de leurs préjugés, ne s'y soustraire le plus souvent que pour subir le pouvoir de l'imagination, et s'éblouir des prestiges que la force ou l'éloquence de quelques-uns sont en possession d'opérer.

La certitude n'est donc pas et ne peut pas être un absolu. Elle est, ce qu'on a trop souvent oublié, un état et un acte de l'homme : non pas un acte et un état où il saisisse immédiatement ce qui ne saurait être immédiat, c'est-à-dire des faits et des lois extérieurs ou supérieurs à l'expérience actuelle, mais bien où il pose sa conscience telle qu'elle est et qu'il la soutient. A proprement parler, il n'y a pas de certitude; il y a seulement des hommes certains. Ce devrait être une maxime universellement reçue que *tout ce qui est dans la conscience est relatif à la conscience;* et puisqu'une vérité si simple a été implicitement niée par les philosophes sans invoquer à l'appui tant d'arguments, celui qui la voudra considérer en face y trouvera de toutes les raisons la plus forte pour rejeter le dogmatisme de l'évidence et de l'entendement pur.

L'homme, par rapport à l'objet quelconque de pensée, est certain, s'il le comprend de toute l'étend de son intelligence, et se sent porté par un instinct pu sant, animé d'une volonté immuable en l'affirmant se complaît dans cette affirmation, entièrement et réserve. Maintenant serait-il possible que la chose aimée, comprise et voulue de toutes les forces de la science n'existât point comme la conscience la Oui, dira le *savoir*, oui, à l'extrême rigueur et

tous les cas, attendu que la vérité relative à l'homme est une vérité humaine, et la vérité relative à l'individu une vérité individuelle. Non, dira le *croyant*, fort du sentiment qui le possède.

La certitude est donc une croyance, ainsi que je le disais d'abord; mais cette croyance il fallait la définir, et c'est ce que je me suis efforcé de faire. Commune à tous les hommes, essentielle à leur nature, quant à ses données ou applications fondamentales, on voit à quel point elle diffère d'une foi mystique, variable, arbitraire, que l'imagination enfante pour la plus grande partie, et que l'éducation et la coutume perpétuent dans les nations. L'affirmation religieuse dogmatique, quoique légitime dans un domaine que la science juge inaccessible, légitime à condition qu'elle respecte la raison pour en dépasser les bornes, et d'autant plus alors, n'est pourtant pas un produit de l'intelligence et de la réflexion, dans leur indépendance et leur plénitude naturelles, appliquées aux sujets nécessaires de la spéculation humaine. Heureux encore, si ne prétendant pas croire sans concevoir, la foi est autre chose que ce que Voltaire a si bien nommé une incrédulité soumise!

Mais enfin n'existe-t-il pas une vérité, une seule, qui puisse être immédiatement saisie, et dont l'objet et le sujet, s'identifiant dans la conscience, posent ainsi le fondement d'une certitude plus rigoureuse et plus simple? Demander une vérité de cette sorte, c'est la définir et la reconnaître. Elle nous est donnée dans le phénomène comme tel, et au moment même où il s'aperçoit. Là, point de doute possible; toute incertitude serait

contradictoire, car il faudrait penser que peut-être on ne pense pas ce qu'on pense, ce qui est précisément le penser. Si jusqu'ici je n'ai pas fait mention de ce type premier et irréfragable de l'évidence, je l'ai constamment supposé; mais je ne devais pas lui donner le nom de certitude, car il est le refuge de ceux qui n'en admettent aucune : les sceptiques. Au-delà de ce point précis et très étroit de la conscience, qui est le *phainetai* des pyrrhoniens, commence l'application du jugement aux réalités de l'imagination et de la mémoire, aux lois universelles de la raison et aux êtres de l'univers : c'est le véritable champ de la certitude. Là aussi le doute spéculatif commence pour se prolonger, en se marquant de plus en plus, dans le domaine de la science et des sciences, et à travers toutes les théories dont la portée, dépassant l'expérience actuelle, embrasse à la fin un ordre de nos affirmations où le cercle entier de l'analyse et de la synthèse ne peut jamais être parcouru.

La certitude est éminemment une assiette morale, conclusion hardie, mais justifiée par tout ce qui précède. Il nous reste à considérer cette assiette de plus près, et dans son rapport avec la liberté; à définir l'appui qu'elle trouve, hors de la conscience individuelle, dans le témoignage constant de l'humanité; à déterminer les classes d'objets où elle s'établit, selon la nature des jugements portés et des états intellectuels ou passionnels qui motivent ces jugements, enfin à distinguer ce moment et cette limite où, des degrés venant à s'y marquer nettement, la certitude n'est plus certitude, mais probabilité.

§ XV.

De quelques théories célèbres de la certitude.

Les civilisations antérieures au monde grec se fondèrent sur des conceptions théologiques, comme dans l'Inde, ou sur le respect religieux des traditions de famille, comme dans la Chine. En quelques lieux favorisés, des hommes de ces temps pratiquèrent la spéculation rationnelle, commencèrent la science ; des questions de méthode furent même posées et diversement résolues. Mais les Grecs les premiers, penseurs plus spontanés, esprits plus libres, se virent conduits à envisager la certitude sous un mode vivant. Le philosophe se plaça dans l'isolement de la réflexion individuelle, dans l'indépendance de sa volonté, en face des données des sens, des principes de la raison, des doctrines et des contradictions des peuples et de celles des sages, et se demanda si, en se conformant aux apparences pratiques des choses, il ne pourrait point toutefois s'abstenir des affirmations de théorie, garder la liberté de ses jugements dogmatiques, toujours *suspendre*, *examiner*, *chercher*, *douter* (ce sont les mots sacramentels), enfin trouver dans cette suspension même l'assiette *imperturbable* de la sagesse.

A une telle question, on pouvait répondre par le fait, et c'est ce que firent les sceptiques. Les écoles du dogmatisme les accusèrent de se contredire sur ce qu'*ils affirmaient ce dogme : que nul dogme ne peut être affirmé*. Mais les sceptiques n'affirmaient point cela,

ou ils l'affirmaient *apparemment maintenant*, tandis que d'une manière générale et dogmatique ils s'abstenaient de juger. L'accusation, souvent répétée, se trouve encore dans la bouche de philosophes que leur goût pour l'érudition philosophique ferait supposer plus impartiaux ou plus intelligents. Le scepticisme est moins une doctrine qu'une pratique; c'est un système de direction de l'entendement. L'homme qui s'y tient ferme est celui que sa volonté pose constamment à l'état de *suspension*, d'*examen*, de *recherche*, de *doute*, contre les assertions variables et contradictoires des sectes et des écoles, et contre les mouvements de sa passion propre. Cet homme communique son système aux autres hommes en leur soumettant *historiquement* la série des phénomènes qui composent sa conscience réfléchie: phénomènes actuels, conscience actuelle où la mémoire même est actualisée dans l'apparence présente, car c'est là tout ce qu'un pyrrhonien assure et peut assurer de certain. Nous verrons ailleurs comment le sceptique devait sortir de cette condition de conscience, et comment il avouait lui-même s'en départir : mais ce n'était point pour restituer ce qu'il avait nié, et dans le sens même où il le niait.

L'école pyrrhonienne est la preuve vivante du rôle de la volonté dans la certitude. Mais la volonté, en pareil cas, ne saurait intervenir arbitrairement. Ici, sa présence pour *suspendre* la pensée dogmatique se justifiait par l'issue du premier cycle de la philosophie grecque, où l'on avait vu les doctrines cosmogoniques se combattre et s'entredétruire, et par le progrès de l'éristique,

et par les désordres de la négation sans frein des sophistes, enfin par le résultat même du criticisme socratique, les esprits venant à se partager sur le monde moral comme ils avaient fait sur le monde physique, et les enseignements de Platon, d'Aristote, de Zénon et d'Épicure s'établissant alors même dans un antagonisme qui devait s'étendre aussi loin que l'ère de l'antiquité, et bien au-delà, jusqu'aux jours où nous écrivons nous-même.

Il est à croire que Pyrrhon observa dans l'Inde, où il suivit Anaxarque et l'expédition d'Alexandre, quelque chose d'analogue au système du *phénoménisme* et de l'*imperturbabilité*. Mais quelle différence entre l'ascète indien et le sage grec ! Le phénomène est pour l'un cet élément de l'universelle illusion, qu'il faut mépriser en aspirant à la *véritable* vie, si ce n'est au néant ; pour l'autre, il est la vérité même, l'unique fondement de toutes nos affirmations possibles, aussi bien que de la vérité pratique. Ce Calanus, qui se brûla pompeusement devant l'armée, était un fanatique transporté par l'enthousiasme brahmanique, ou peut-être bouddhique, aux plus extrêmes aberrations d'un dogme : Pyrrhon fut le fondateur de cette école de la *Scepcis*, dont le nom signifie l'*Examen*.

La question de la certitude, posée avec éclat par le scepticisme, n'avait été traitée régulièrement ni par Platon ni par Aristote : ces deux grands hommes s'étaient contentés d'exposer et de pratiquer leur méthode, celui-là avec une pointe de doute et de fine ironie qui perçait

aux endroits les plus dogmatiques, celui-ci à la manière d'un savant qui développe ses observations et ses découvertes, en tenant compte des travaux de ses devanciers. Epicure, dont la logique n'était pas le côté fort, mais qui paraît s'être cru obligé de produire un appareil philosophique complet et de ne laisser nulle question sans réponse, formula une suite de *canons* qui ramenaient toute connaissance certaine à l'évidence des sens. Ses disciples ne se virent jamais en état de réfuter des objections devenues bientôt très vulgaires, tirées de la possibilité de l'erreur, et de l'intervention du jugement pour régler l'opinion et discerner la bonne évidence. Les stoïciens, quoique attachés aussi au principe de l'origine purement empirique des idées, firent un effort plus heureux pour expliquer l'assiette de la conscience dans la certitude. C'est entre eux et les philosophes de l'Académie, passés au scepticisme, que la question se posa contradictoirement, pour la première fois, et se débattit avec un grand intérêt.

Aux yeux des stoïciens, comme des sceptiques, tout roule sur le *consentement* donné aux apparences. Selon les premiers, ce consentement, faible et injustifié, fait l'*opinion;* plus solide, appuyé sur une sorte d'imagination intellective de l'objet, il est la *compréhension*, qui déjà juge de la vérité; ferme, immuable et rationnel, il est la *science*. La passion et la volonté, qui dans tout cela ne sont pas nommées, se déguisent mal; encore plus, quand Zénon compare le consentement à la main qui se contracte, et la science au poing fermé. Les hommes de la nouvelle académie objectaient au poing

serré de la vérité le poing serré de l'erreur, dont les exemples s'offrent d'eux-mêmes. Il eût fallu, pour répondre, admettre la liberté de la conscience, et renoncer à la certitude en quelque sorte matérielle, compréhensive de la vérité en soi. Mais les stoïciens enseignaient le déterminisme. La liberté n'était pour eux que la spontanéité puissante du sage, identifiée avec l'essence divine de la nature. On comprend qu'ils pouvaient bien reconnaître, mais non prouver sans cercle vicieux, et en dehors de la croyance, les signes du savoir certain ou incertain dans une conscience diversement nommée opinion, imagination, compréhension ou science. Beaucoup de philosophes se trouvèrent depuis dans une situation semblable. Par exemple le jugement *adéquat* de Spinoza ou de tel autre rationaliste pur, le *processus* d'Hegel, quelle ressource présentent-ils quand il s'agit de les prouver conformes à la réalité intrinsèque, que, seules, l'hypothèse ou la conviction personnelle confondent avec eux?

L'académicien Arcésilas introduisit dans le scepticisme la distinction que nous appelons aujourd'hui de la raison théorique et de la raison pratique, ou plutôt il l'agrandit, et la précisa sur un fondement que les purs sceptiques rejetaient. Aussi bien que ces derniers, il admit que le consentement peut toujours être suspendu, et que nulle apparence n'entraîne irrésistiblement le sage. Au point de vue de la science, il douta donc de la science même, et ne reconnut ni vrai, ni faux, ni probable scientifique, sur signes inniables ou certains. Mais là où le scepticisme ne savait plus alors que livrer

l'homme au flux des phénomènes, ou le confier à la religion des traditions et de la coutume, j'entends dans la vie pratique, où l'*imperturbabilité* n'est plus de mise, Arcésilas en appela à l'*eulogon*, sorte de vraisemblance rationnelle, et Carnéade au *pithanon* ou croyable, qui est le *probabile* des Latins. La nouvelle académie éleva ainsi sur la base, et de l'examen rationnel, et des apparences qui impriment fortement la conscience, une raison pratique capable de discerner le bien du mal et le vrai du faux, dans les cas particuliers, sans égard à ce que pourrait, ou plutôt ne peut point établir la science. Celle-ci est l'idéal irréalisable de la vérité, qui exigerait l'identification chimérique de la pensée avec l'objet de la pensée. Toutefois Carnéade paraît s'être occupé de constituer une espèce de savoir certain, au moyen de ce critère de la crédibilité dont la notion actuelle du *probable* donnerait une idée très imparfaite.

Aucun de ces hommes ne songea à construire la science générale pratique, la seule qu'ils avouaient possible et par conséquent véritable autant qu'unique. Ils demeurèrent en cela dans le scepticisme, et la question ne fit un nouveau pas décisif qu'au bout de dix-huit cents ans, par la philosophie de Kant. Les académiciens ne semblent pas non plus s'être demandé si la volonté libre ne devait pas avoir place dans l'établissement d'une certitude de conscience dont le critère est la croyance, non la possession absolue de la chose sue. Entre tous les philosophes sérieux de cette ère, ce furent pourtant de résolus champions du libre arbitre, et s'ils n'échappèrent pas à certaines contradictions, qui

sont comme inhérentes à ce grand problème des déterminations de conscience, on ne saurait dire que Kant ait été plus heureux.

L'antiquité n'alla point au-delà. Les esprits ne tardèrent pas à se partager entre le fanatisme alexandrin, les rubriques de plus en plus défigurées des écoles illustres, et l'indifférence, forme inférieure et corrompue du pyrrhonisme. La question de la certitude disparut entièrement pendant ces longs siècles où une soi-disant science se donna pour base inébranlable l'ipsedixitisme religieux ou philosophique, laissant à peine le champ de l'interprétation ouvert à la liberté de l'esprit. Quand la vie se retira de la scolastique, les philosophes se remirent à parcourir les routes que les anciens avaient tracées. Le scepticisme se refit sa place. Enfin Descartes crut avoir découvert ce que c'est que savoir de science certaine, et un nouveau cycle s'ouvrit pour la philosophie.

Descartes prit son point de départ dans la pensée de fait, dans celle du doute actuel, par exemple, et posa l'impossibilité de *douter que l'on doute au moment où l'on doute*. C'était reconnaître la certitude du phénomène, la seule en effet qui n'ait jamais été contestée. Puis il se demanda quel signe de vérité se manifestait dans une affirmation certaine de ce genre, et il répondit : *L'évidence*, comme *pensée claire et distincte* de ce qu'on affirme. Le pas était grand et la méthode allait vite. Mais comment oser conclure de la vérité du phénomène immédiat, actuel, identique avec la simple con-

science, à celle de l'objet extérieur, étranger, insaisissable, qui n'est posé que représentativement dans ce même phénomène? Toujours la même difficulté, pour laquelle Descartes n'a pas plus de réponse que n'en avaient eu les stoïciens. Le vice est manifeste, dans le célèbre *cogito ergo sum*, premier type de l'évidence cartésienne. En effet, le *sum* ou *sum cogitans* a deux sens bien différents, l'un relatif à la pensée phénoménale et au moi phénoménal qui ne s'en sépare point, l'autre au sujet immanent et permanent dont on fait une substance appelée *esprit*, une substance, c'est-à-dire quelque chose qui, loin d'être évident, n'est pas même intelligible. Quoi qu'il en soit d'ailleurs de la réalité des substances, est-ce une méthode tolérable que celle qui ayant d'abord qualifié d'*évidence* l'apparence du phénomène, incontestable, incontestée, applique sans façon ce même nom à la prétendue essence spirituelle, niée par un si grand nombre de philosophes de tous les temps!

Un homme tel que Descartes ne pouvait tomber dans le sophisme grossier qui consisterait à déduire logiquement du *cogito* phénoménal le substantiel *sum* ou *sum cogitans*. Il n'entendait marquer ainsi que la conclusion immédiate d'une évidence intime *sui generis*. Il n'énonçait donc au fond qu'un jugement nécessaire, ou que, par habitude, il croyait tel; et son premier pas dans la science, après le doute universel, était le rétablissement de la grande chimère de ses prédécesseurs en philosophie. Eût-il posé, au lieu de la substance, l'être permanent que la croyance universelle envisage

dans l'homme, et qu'il n'est pas impossible de séparer des idoles dont la métaphysique le fait solidaire, encore devait-il avouer qu'on ne l'atteint point par intuition, et de cette manière simple et immédiate dont les purs phénomènes sont aperçus, surtout quand il s'agit de la réalité intrinsèque, et non de la seule conscience personnelle de ce qu'on affirme.

Ce mot *croyance,* Descartes l'a prononcé cependant. Je le trouve dans un passage précieux, où le philosophe laisse assez voir qu'il l'eût volontiers substitué à ceux d'*intuition et* d'*évidence,* en ce qui touche les premiers principes, si le scepticisme l'en eût assez pressé. Mais ses contemporains ne lui rendirent pas ce service. La philosophie fit fausse route, et une nouvelle scolastique se serait organisée, celle-ci sur des bases purement rationnelles, si l'activité des esprits désormais libres eût permis d'élever des digues pour la défendre.

Leibniz erra plus gravement que n'avait fait Descartes, parce qu'il s'exprima plus dogmatiquement encore et sans varier sur les termes. Il crut toute la science fondée sur deux principes : le principe de contradiction et le principe de la raison suffisante, évidents l'un et l'autre. J'ai plusieurs fois noté l'abus de ce dernier, dans le sens où l'entendait Leibniz. A l'égard de la loi d'identité, il ne remarqua point que si l'usage que nous en faisons dans le raisonnement comporte assez exactement l'application symbolique du mot *évidence*, tiré du sens de la vue, il n'en est pas de même de la valeur générale du principe. Cependant l'école mégarique,

dans l'antiquité, en dirigeant ses attaques contre la notion d'attribution, a prouvé qu'on ne saurait trouver même là une sauvegarde contre le scepticisme; et, de nos jours, la discussion des antinomies de la raison, réelles ou non, a soulevé assez de difficultés pour ébranler certains esprits. J'ai été quelque temps du nombre.

La théorie du principe de contradiction, pris pour base des jugements fondamentaux, est définitivemeut détruite depuis Kant. Les jugements analytiques sont, en effet, les seuls qui reposent sur la notion d'identité. La philosophie et les sciences impliquent des affirmations d'un ordre tout différent, Aussi la première question du criticisme a-t-elle précisément mis en cause la légitimité de ces lois de *qualité*, de *causalité*, etc., que l'on se contentait autrefois de nommer évidentes : *Comment des jugements synthétiques à priori sont-ils possibles?* demande Kant.

Au reste, le critère de l'évidence s'était réfuté de lui-même, dans le cycle cartésien, par les applications inconciliables auxquelles il avait donné lieu. L'*évidence* menait par le fait à l'*erreur*. Cette belle certitude qui, pour justifier son nom, aurait dû n'avoir qu'une intuition et qu'un œil pour tous les objets à voir, n'engendrait au contraire que disputes et doctrines ennemies. On possédait les définitions et les axiomes des cartésiens purs; ceux de Spinoza avec leurs inévitables conséquences; les idées de Malebranche, desquelles Dieu même lui était garant, et qui évidemment, suivant lui, ne conduisaient pas à l'abominable spinozisme; les

thèses métaphysiques de Leibniz, différant profondément de celles des autres; les trois degrés de la connaissance certaine de Locke, où les substances premières n'étaient pas admises, et dont il se servait pour ruiner, dans le cours d'une analyse toujours évidente, l'évidente vérité des autres philosophes; enfin l'identité universelle de Condillac: ici nous tenons l'intuition à sa plus haute puissance, et elle nous fait voir que, du même au même, tout n'est qu'équation et tout n'est que sensation, Et Berkeley et Hume venaient fermer le cycle au point où l'avaient ouvert les premières pages du *Discours de la méthode*, dans l'idéalisme et dans le scepticisme.

Au milieu de cette confusion, des professeurs bien intentionnés, je ne sais s'il faut dire des philosophes, tentèrent de ramener la certitude au *sens commun*. C'est une idée que les anciens n'avaient pas eue, parce qu'ils faisaient leur métier de chercher la vérité (la vérité scientifique, la science), et non l'édification et la paix. Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée, a dit Descartes. Mais il est de fait que, hors du cercle de la pratique, ses oracles varient. Sans doute les hommes s'entendent aussi pour affirmer un certain nombre de vérités générales, saisies naturellement et de prime abord, et, si c'est là le sens commun, on peut en effet s'y accorder... à condition de ne pas s'expliquer. Aussitôt qu'on entreprend de définir, de formuler, de limiter les notions ainsi recueillies, et comment faire autrement? on passe à la philosophie, et on a cessé de s'entendre. Il arrive même, chose étrange, que plus on procède rigou-

reusement, et plus profondément l'on creuse, plus on semble s'éloigner de ce sens commun prétendu, jusqu'à le contredire, jusqu'à le mépriser. Du moins les philosophes se voient souvent accuser d'être dépourvus de ce don si bien partagé. Est-il présumable que les plus puissants esprits soient privés du bon sens, ou que la réflexion et l'étude ne puissent qu'ébranler ou obscurcir ce qui sans elles eût été parfaitement clair et assuré? Ne devons-nous pas plutôt penser que les questions résolues par le sens commun ne sont point celles qui occupent la science?

Mais qu'est-ce que le sens commun? Et qui répondra à cette question même : Qu'est-ce que le sens commun? La division s'établit sur ce premier point, ce qui est curieux, mais ce qui devait être. Si le sens commun n'est que l'ensemble des données par lesquelles les hommes se conduisent dans la vie, et qui les distinguent des idiots (formule de Reid), on n'en tirera ni théories ni connaissances précises, pas plus que si l'on disait : la philosophie est dans l'homme; il ne reste qu'à l'en extraire. Si le sens commun est simplement la raison (opinion de Dugald Stewart), il n'est pas propre à faire disparaître les contradictions où l'usage de la raison a permis aux philosophes de s'engager les uns contre les autres. Si le sens commun est une disposition des hommes, ou de la plupart d'entre eux, à porter un jugement commun et uniforme, d'ailleurs primitif, sur des objets différents du sens intime de leur propre perception (définition de Buffier), cette vraisemblance au suprême degré, cette évidence, qui n'est pas du genre suprême d'évidence,

comme parle le même philosophe, n'a point des applications telles qu'on soit dispensé de les discuter. Or la discussion doit porter sur la question de savoir si telle vérité est effectivement du ressort de la *disposition commune*, et jusqu'à quel point, dans quelle mesure, sous quelle formule ? Qui en décidera ? Quel est le philosophe qui, en suivant une méthode quelconque, a cru s'éloigner de celle-là ? Quel est celui qui s'est reconnu lui-même hors du sens commun ? Et les sceptiques ne pourraient-ils point se donner pour les plus sensés de tous, eux qui, professant l'ignorance volontaire en matière de spéculation, se maintiennent sagement dans la foule des hommes que le sens commun ne porte point à définir des substances et à formuler des dogmes.

Il est à peine utile de remarquer que le sens commun, cette fois dans une acception tout à fait vulgaire, est ce qu'il y a de plus étranger à la vérité, en matière de science. Le sens commun de beaucoup d'hommes n'est que l'habitude et que le préjugé. Au nom du sens commun on a pu nier le mouvement de la terre, la grandeur du soleil, la vitesse de la lumière. Avouons même que cette sorte de bon sens est encore bien répandue, et ne manquerait pas de réunir la majorité des voix en Europe (que serait-ce dans le monde entier ?) n'était l'autorité des savants substituée de plus en plus à celle des prêtres. Le sens commun avec l'ignorance a produit toutes les erreurs, et c'est là qu'on veut trouver la certitude.

Sous un point de vue, le critère du *sens commun* diffère peu de celui qu'on a nommé du *consentement uni-*

versel. Je ne conteste pas que le philosophe ne doive trouver un appui dans l'accord de sa conscience avec le témoignage des autres hommes. On verra plus loin que ma méthode me conduit à tenir grand compte de ce côté de la question de la certitude. Mais il s'agit ici d'un critère. Il faudrait donc, et que le consentement du genre humain existât de fait, touchant les problèmes que débat la philosophie, et que, supposé qu'il existe, on pût immédiatement le démêler et le formuler. Ni l'une ni l'autre de ces conditions ne sont remplies. Tous les hommes n'ayant pas réfléchi, on ne saurait les appeler en témoignage sur une vérité dont la réflexion propose et peut seule proposer la formule. Celui d'entre eux qui étudiera assez pour comprendre le sujet, et pour donner une opinion motivée, ou pour le moins précise et distincte, sans se contredire, celui-là sera philosophe, et son jugement n'aura pas plus de poids sans doute que le jugement d'Aristote, de Leibniz ou de Kant. Si, au contraire, on prétend recueillir des témoignages sur une question qui ne sera posée qu'en termes confus, sans définitions, par exemple, *l'espace existe-t-il? les corps existent-ils?* aucun philosophe ne refusera le sien, dans ce même sens vague, non pas même un idéaliste absolu ou un pyrrhonien pur; et le résultat sera nul. On aura prouvé par là n'avoir aucune notion des conditions de la vérité définie et de la science. L'accord du genre humain n'est donné qu'implicitement, dans les synthèses grossières de la connaissance, qui sont séparées du savoir formel par toute l'étendue de la réflexion. Or celle-ci est personnelle. Pour déga-

ger cet accord, ce consentement universel, des limbes où ils sont retenus, l'œuvre de la raison individuelle est requise, aussi bien que pour formuler la vérité dans une conscience seule. Ainsi le prétendu critère passe inévitablement dans les dépendances de la personne qui se charge de l'appliquer.

Au fond, le *sens commun* et le *consentement universel* sont en philosophie des mots qui déguisent celui de *croyance naturelle*, et quelquefois aussi le laissent percer. C'est ce qui résulte clairement de certains passages de Buffier et des Écossais. Mais alors il faut définir cette croyance et tous les caractères dont elle s'accompagne; définir, classer, non pas seulement énumérer sans ordre ni précision, ces vérités premières et irréductibles qu'elle pose dans la conscience; rechercher jusqu'à quel point elle est théorique ou pratique, nécessaire, irrésistible, ou morale et légitime; y distinguer les rôles de l'entendement, de la passion et de la volonté, car tout l'homme intervient pour la constituer; enfin suivre les degrés de certitude intime où elle s'arrête, d'applications en applications, s'il existe de tels degrés, jusqu'à ce qu'on descende à la simple probabilité morale, dont on doit aussi se rendre compte. Voilà comment il est possible de construire avec la croyance la science, au lieu de ne former qu'une collection de truismes. Voilà ce que Buffier et les Écossais auraient dû tenter, mais que Kant lui-même a bien peu compris.

Kant a dit de son œuvre : *Je devais abolir la science pour faire place à la foi* (préf. de la 2e éd. de la *Cri-*

tique de la raison pure). Mais nulle part que je sache, il n'a fixé la nature, déterminé les éléments de conscience de cette foi, indépendamment des objets auxquels il l'applique. Nulle part il n'en a limité la portée par une méthode vraiment scientifique. Car pourquoi la foi de la raison pratique s'arrêterait-elle aux objets encore très généraux de ce qu'on appelle la religion naturelle? Pourquoi ne pas l'étendre aux mystères historiques et théologiques, aux affirmations familières de telles sectes ou de tels peuples, en un mot à des superstitions dont un si grand nombre d'hommes prétendent éprouver le besoin? Ce n'est pas parce que les thèses de la raison pratique ont aussi une valeur rationnelle, que Kant peut leur appliquer la foi par privilége : cette valeur rationnelle est combattue et anéantie dans la critique de la raison théorique : là nous apprenons qu'il ne nous est possible de connaître que des phénomènes, et que la détermination des choses en soi implique contradiction. C'est donc parce que ces thèses forment une sorte de *minimum de position de substances*, nécessaire pour le fondement de la morale. Mais toutes les religions déclarent que ce minimum est insuffisant. D'un autre côté, la philosophie prise en masse nous prouve que des notions du Bien, de la Personne et de ses droits et devoirs, sans entités métaphysiques, suffisent, et donnent à la morale une base plus universelle et plus sûre. La foi peut d'ailleurs ignorer les symboles (et la substance en est un, quoiqu'à l'usage des philosophes) et n'en être pas pour cela moins affirmative à l'égard de réalités crues ou espé-

rées dans la série des phénomènes possibles. A cet autre point de vue, Kant mène sa raison pratique plus loin qu'elle n'a droit d'aller et moins loin que ce qu'elle peut. Il nous propose sa propre foi en remplacement de la science, qu'il abolit.

Mais quelle formule ! quel oubli ! abolir la science ! faire place à la foi ! Ce qu'il faut, quand on a reconnu la vanité de la *raison pure* ou absolue, c'est d'introduire dans la science la croyance, en y déterminant sa signification et son rôle, et de rendre la croyance elle-même scientifique en s'arrêtant aux limites de l'universalité et de la raison dans le développement de la foi. C'est de faire inséparable dans la doctrine ce qui est inséparable dans l'homme qui la professe.

La séparation de la raison théorique et de la raison pratique, rigoureusement posée et maintenue par le philosophe, non à titre de simple division de matières, a pour effet de placer la vérité une dans l'incompréhensible agencement de deux systèmes qui se détruisent mutuellement. Kant a fait de l'homme deux hommes en lui : un qui croit nier nécessairement, pour la logique, un autre qui veut affirmer librement, pour la morale. On ne tombe pas ainsi dans la contradiction sans essayer de s'en défendre. Voyons donc l'excuse. « Nous ne *connaissons* point d'objets en soi, dit Kant, mais nous en *pensons* de possibles. De cette pensée, de cette possibilité, des motifs pratiques peuvent nous engager à passer à l'affirmation de la réalité, si toutefois elles n'impliquent rien de contradictoire. » Voilà qui est bien ; définissons maintenant les termes. Comment ne pou-

vons-nous *connaître* un objet en soi? En ce que l'*inconditionné ne peut absolument pas être conçu sans contradiction*. Et comment sans contradiction pouvons-nous le *penser?* En admettant que la contradiction provient de ce que *nous appliquons nos modes de représentation, les règles de notre faculté de connaître, à cet objet, pur inconnu, qui nous échappe*. C'est toujours Kant qui parle. Ainsi la contradiction n'est levée, il le dit formellement, qu'autant que l'inconnu reste inconnu et que la raison ne tente de le déterminer en aucune manière. Le fondement de la morale est donc la réalité d'un inconnu auquel nous ne devons point appliquer *nos modes de représentation, les règles de notre faculté de connaître*; en pensant cet inconnu nous ne pensons rien, en affirmant sa réalité nous n'affirmons la réalité de rien; ou si nous pensons quelque chose, afin qu'un pur néant ne soit pas la *chose* de la raison pratique, et Kant n'y manque pas, alors la contradiction reparaît, et la critique de la raison pure reprend ses droits pour tout renverser, jusqu'à la morale avec son prétendu fondement.

La raison théorique et la raison pratique contractent de leur séparation un vice égal. Nous venons de voir que cette dernière est infirmée profondément par les conclusions de la première. Encore si Kant, cherchant pour sa morale une base ontologique, avait adopté franchement l'anthropomorphisme, sans supposition de chose en soi et sans ramener les anciennes notions transcendantes, on eût pu l'accuser de sortir de la science, mais non de se contredire. Il n'en fut rien, et les habi-

tudes de son esprit le portèrent à restaurer des entités scolastiques, qu'il venait d'abattre, et qui lui semblaient toujours indispensables. Reconnaissons maintenant, ce qui est moins vulgaire et n'est pas moins vrai, que les théories de la raison pure ne pouvaient pas davantage s'établir, abstraction faite de la personne réelle et pratique du philosophe. La *critique* de Kant est un véritable dogmatisme, qui n'est pas autrement fondé que tout autre dogmatisme à se présenter comme la vérité en soi.

La liberté des déterminations de conscience est le pivot de la raison pratique. Puisque la liberté existe selon Kant, puisqu'elle est essentielle à l'homme et que l'homme ne s'efface pas dans le philosophe, celui-ci ne saurait être certain qu'elle n'intervient pas dans cet ordre théorique qu'il arrange. La même *raison* qu'il croit nécessaire, ses prédécesseurs l'ont proclamée comme lui, ses successeurs la proclameront; et chacun peut l'entendre lui dicter les lois qui lui conviennent. Voilà une raison, voilà une nécessité bien accommodantes! En fait, c'est une raison pratique qui dirige Kant dans sa critique de la raison pure, car c'est une personne qui conduit et coordonne l'œuvre, s'attache à telles pensées dont elle cherche la confirmation, plutôt qu'à d'autres, dont la considération prolongée suggérerait à la conscience des affirmations différentes. Spinoza, Hegel peuvent se targuer d'une suite de vérités pures et nécessaires, identifiée avec la suite de leurs idées propres, telles qu'ils les ont produites : il ne leur restera qu'à justifier l'hypothèse; Kant ne le peut pas : sa conscience est libre, croit-il, sa critique est donc

libre aussi, quoi qu'il fasse, ses catégories sont libres, ses antinomies sont libres.

Mais peut-être la liberté n'a sa place, dans la conscience, que relativement à la passion, au devoir, aux choses de la vie? La raison pure s'en affranchit? Sans doute, Kant le croit ainsi; mais pour ne pas se tromper, il devrait être sans préjugés, sans habitudes, sans parti pris, sans désir, sans espérance, sans but. Et quel homme est ainsi fait? Kant réfléchit, pèse, étudie, change de pensée, compose et recompose son œuvre, comme firent les Descartes et comme feront les Fichte, et comme nous faisons : ses jugements ne sont pas plus nécessaires que les nôtres, qui diffèrent souvent des siens.

Pourquoi les jugements de la critique de la raison pure seraient-ils plus nécessaires que ceux de la dogmatique de Wolf, éminemment nécessaires selon Wolf, faux selon Kant? Si l'existence d'une chose en soi, inconnue et indéterminable, si la classification des catégories, tirée des espèces de la proposition, si les preuves à l'appui des thèses et antithèses antinomiques, si tout cela n'est que jugements nécessaires et parfaitement enchaînés, pourquoi de puissants esprits (et qui s'intitulaient disciples) l'ont-ils aussitôt rejeté pour composer avec un autre esprit de nouveaux systèmes? Fichte s'est empressé de replacer dans le *moi* la mystérieuse substance; Schelling et Hégel l'ont vue dans l'identité de la conscience et du monde; d'autres ont ramené les monades substantielles; on a laissé de côté les catégories, ou l'on en a fait d'une autre nature; on s'est moqué des antinomies, et la raison pratique a pris rang,

comme autrefois, dans les conséquences de la raison théorique : le tout, toujours, sur des jugements nécessaires et on ne peut plus irrécusables.

Quels que soient les reproches que le criticisme kantien ait encourus, Kant n'en reste pas moins le plus grand des philosophes, et le dernier, celui dont l'œuvre doit être le point de départ des travaux à entreprendre sur les questions de la certitude et de la méthode. D'ailleurs l'esprit, chez lui, est plus fort que le système ; il le renverse, et à cet esprit nous sommes fidèles. C'est en son nom que nous unissons les *deux raisons*, pour l'établissement de la certitude ; en son nom, que nous abandonnons la substance, comme étrangère à toute espèce de connaissances.

En effet, l'union des *deux raisons* est fondée sur la part à faire à la croyance libre dans toutes les affirmations humaines, et sur la tentative impuissante du philosophe pour conserver, en faisant cette part, un certain domaine de la raison pure.

Et la substance, déjà si réduite dans le cartésianisme, dans celui de Locke surtout, se trouve enfin sacrifiée par cet étrange aveu du criticisme : que l'unique moyen d'éviter la contradiction est de n'appliquer à la chose en soi aucun mode de représentation, aucune règle de la connaissance. C'est bien à cette chimère, en effet, que Kant a dû la contradiction où il est tombé, et le vice de ses antinomies. Qu'allègue-t-il donc pour s'en embarrasser encore ? *Puisqu'il y a des phénomènes*, dit-il, *il faut que quelque chose apparaisse*. Mais si cet argument est bon, il faut pouvoir *comprendre* que *la chose en*

soi, *en soi*, c'est-à dire *en tant que n'apparaissant pas, cependant apparaît;* et la contradiction est déjà là. Au contraire, en prenant pour réalité fondamentale le phénomène, la représentation avec ses deux éléments inséparables, on n'applique plus sa raison qu'à l'apparence pour soi, c'est-à-dire à la conscience, à la donnée même sans laquelle s'évanouirait toute connaissance, et qui ne renferme rien que d'intelligible.

Une esquisse historique des opinions sur la certitude doit s'arrêter à Kant. Les successeurs de ce philosophe n'ont pu que reparcourir un cycle philosophique antérieurement épuisé, et des phases rajeunies ne sont point des phases nouvelles. Quant à ceux de nos contemporains qui mettent leur critère partout, dans les sens, dans la raison, dans le témoignage, dans le sens commun, quelquefois même dans la croyance, en oubliant toujours la liberté, principe d'une réflexion vivante, ils ne traitent pas sérieusement la question, et semblent n'arriver pas même à la comprendre. Toute philosophie qui ne tient pas compte avant tout des incertitudes, et des variations, et des contradictions de la philosophie, historiques et actuelles, mais qui s'entretient dans l'illusion de les supprimer pour les résoudre, est, disons-le hautement, un pur enfantillage, auquel un homme ne doit plus s'arrêter.

§ XVI.

Du premier ordre de la certitude.
L'être de la conscience, l'être du monde.

J'ai dû distinguer de la certitude l'apparence du phé-

nomène immédiat actuel. Identique à la plus inébranlable réalité, cette apparence est un critère accepté des pyrrhoniens eux-mêmes. Partout ailleurs, la certitude est rejetée par ces philosophes, qui se raidissent vers je ne sais quel idéal du savoir, et en même temps le jugent chimérique, puisqu'ils se défendent de toute affirmation de théorie. Son nom est la propriété disputée des doctrines contradictoires du dogmatisme et de l'évidence prétendue. Mais repoussant à la fois le doute systématique et les systèmes, j'ai voulu conserver ce nom précieux, plein d'une véritable signification humaine. Je n'ai point fait abstraction de tout élément de croyance, en le définissant. C'est dans l'assiette morale de la conscience affirmante que j'ai surtout envisagé l'état qu'il exprime. Maintenant je m'efforcerai de reconnaître les fondements de la croyance la plus nécessaire, ou de la plus entière assurance affirmative.

Comme il faut penser, agir, et pour cela affirmer implicitement des vérités qui dépassent l'immédiation, le sceptique est forcé de franchir, lui aussi, l'intervalle entre la simple apparence et ces thèses médiates qui portent un caractère de probabilité ou de certitude. Il est libre de n'y voir encore qu'apparences et d'y chercher toujours des arguments de doute, et c'est précisément là qu'est le pyrrhonisme ; il n'est pas libre de les éviter. En se confiant à ces sortes de thèses, il entend ne céder qu'à l'apparence comme telle, ou ne suivre que la coutume, dans l'intérêt d'une pratique au jour le jour, et avec le parti pris de placer la sagesse dans le doute souverain qui domine ses affirmations. Nous,

nous suivons le même chemin, mais avec la volonté d'embrasser les croyances naturelles, de les fixer en nous comme certaines, et de fonder nos théories dans cette pratique, sans concevoir ni regretter aucune autre espèce de science radicale.

Ainsi ma première *affirmation*, si elle est philosophiquement réfléchie, sera une *confirmation* en moi de la volonté même d'affirmer sous certaines conditions. Je peux, je dois, je veux affirmer quelque chose, la réalité de quelque chose, c'est-à-dire, au-delà des phénomènes qui me touchent immédiatement, affirmer d'autres phénomènes liés aux premiers par des lois constantes, et, par suite, des séries entières, générales, dont je regarderai les termes particuliers comme susceptibles de fournir à leur tour une expérience d'eux-mêmes.

Cette première affirmation est donc l'affirmation de la réalité, de cette réalité, dans le sens positif du mot, qui, par le groupement des phénomènes, établit des lois et des êtres; qui fait que l'immédiat et l'actuel s'enchaînent au médiat, à l'absent, au lointain, au possible, et que ceux-ci peuvent dès-lors être prévus et attendus. C'est bien là, en effet, le commencement et la fin de toute science. Et il est facile de voir aussi que l'affirmation de l'existence des personnes et des choses revient toujours, dans la pratique, à celle de phénomènes passés et de phénomènes futurs, et d'une loi posée pour les embrasser avec ceux qui appartiennent à l'expérience actuelle; la mémoire, l'imagination, la prévision et les autres fonctions d'une conscience, les opérations de celle-ci pour reconnaître, soit dans les consciences

étrangères, soit en de certaines agglomérations de faits plus ou moins éloignés et d'une autre nature, un être, un ordre quelconque établis au-delà des apparences immédiates, isolées et fugitives, tout cela n'atteint la réalité que par l'affirmation de ce qui actuellement ne paraît point, mais dont une loi posée implique l'expérience ou l'existence phénoménale, sous d'autres conditions que les conditions présentes.

Nous avons marqué ailleurs deux sens du mot réalité. L'un regarde le phénomène actuel, dans la conscience où il est donné; l'autre se fonde sur la loi qui, enveloppant toute une série, en pose les termes possibles, les détermine de temps et de lieu, permet de les prévoir et aussi de les vérifier les uns par les autres, de manière à distinguer le transitoire du constant et ce qui se rapporte ou non, sous tel ou tel point de vue, à l'objet auquel il semble lié. Le passage de cette première à cette seconde réalité conduit du domaine du scepticisme à celui de la science. Aussi, en est-on venu à qualifier de réels, habituellement et d'un commun accord, les seuls groupes que la pensée n'atteint point dans les apparences immédiates, ou même les symboles divers que le peuple et les savants y ont substitué par abus.

Mon affirmation fondamentale admet donc deux points bien distincts : un de forme, la détermination même d'affirmer ; puis l'objet, qui, d'une manière générale, est la réalité, et, dans les cas particuliers, la loi quelconque posée par laquelle je dépasse la phénoménologie du sceptique. De là, deux champs bien différents ouverts à la réflexion pour la recherche de la certitude.

Je peux, je dois, je veux affirmer, ai-je dit. Mais que d'éléments, et des plus graves, et malheureusement des plus débattus, dans une position de l'esprit au premier abord si simple ! Pouvoir, devoir, vouloir, embrassent la nécessité ou la liberté de l'acte, et sa moralité en présence des motifs sous lesquels il se détermine. Il n'est pas permis de passer outre avant de s'être fixé sur la nature et la valeur véritable de l'affirmation constitutive de la certitude pratique. Sommes-nous librement certains, ou nécessairement, et comment justifions-nous enfin notre solution du problème longuement agité des déterminations de conscience ? La question porte sur le caractère le plus profond de nos actes, sur leur plus intime rapport avec les lois qu'ils font ou qu'ils subissent, et sur l'existence même de ces lois ; c'est, à la bien nommer, la question de *la certitude de la certitude*. Si nous la laissons derrière nous, elle infirmera les vérités que nous croirons avoir posées les plus certaines.

Il semble donc que nous soyons tenus de placer au premier rang des vérités fondamentales la solution d'un problème dont la discussion s'est prolongée à travers tous les siècles philosophiques et n'est point épuisée, et dont notre propre analyse a donné des résultats vraisemblables, non purement rationnels. Des points de doctrine sur lesquels l'accord du genre humain est à peu près constant ne viendraient que postérieurement. Rien n'est plus propre à mettre en saillie l'essence morale de toutes nos affirmations touchant la réalité, que cette obligation où nous sommes de les faire dépendre de la plus disputée et de celle qui passe à bon droit pour

le fondement des notions de moralité, dans toutes les écoles, et dans quelque sens qu'elle se prononce.

Cependant, la plupart des hommes que la réflexion ne conduit pas jusqu'à poser la liberté comme condition d'une affirmation première, et de ceux aussi qui se livrent à des vues divergentes sur ce sujet, ne laissent pas de s'entendre sur la matière que cette même affirmation peut embrasser. En fait, donc, il y a comme un premier ordre de la certitude, composé des points de réalité que la conscience aborde directement, avant qu'elle se rende compte des conditions propres de cette certitude même qui est son acte. Ces points sont fixés avec la moindre réflexion et la plus grande spontanéité possible. A ce titre encore on peut les considérer comme les premiers, et d'autant que l'accord des philosophes est plutôt rompu quand il s'agit des autres. Il n'en est pas moins vrai que ces derniers ne demeurent pas en suspens que tout ne se trouve suspendu par là même. C'est ce que nous ne devrons point oublier en les énumérant. Nous verrons d'ailleurs que s'ils suffisent pour poser les fondements des sciences particulières, il n'en est pas de même pour décider des caractères définitifs de la réalité la plus haute et de ce qu'il est permis de savoir de la destinée humaine. Là, notre véritable point de départ sera l'examen et la solution pratique des conditions de la conscience affirmative.

Nous définirons les thèses de réalité qui appartiennent au premier ordre de la certitude, en relevant seulement les grandes concessions que le pyrrhonien est obligé

de faire à l'*usage*, comme il dit, ou à la nécessité morale de juger pour agir. Au lieu d'affirmer par le fait, comme lui, puis de chercher les raisons d'un doute persévérant de théorie, nous placerons dans cette affirmation affective notre théorie même, et nous nous y déclarerons certains de toute certitude. Or, ces thèses sont faciles à déterminer.

En premier lieu, nous affirmerons la réalité de la conscience, c'est-à-dire son identité dans le temps, c'est-à-dire encore la loi de la mémoire, en vertu de laquelle une série indéfinie de phénomènes se trouvent centralisés en un moment quelconque, alors qu'ils n'y sont pas présents. Nous affirmerons les autres fonctions inséparables qui dépassent l'immédiation et l'actualité: le jugement, la raison, le raisonnement, toutes les règles, toutes les synthèses de phénomènes, qu'un instinct puissant nous suggère, que la réflexion confirme, et que l'expérience ne dément pas mais applique et vérifie. Nous affirmerons que l'usage de ces fonctions et des catégories qui les dirigent ne nous trompe pas en général, ou du moins ne nous trompe pas de telle manière que la comparaison des faits et la réflexion prolongée ne nous permettent de corriger nos erreurs.

En second lieu, le domaine de l'expérience se composant de deux classes de phénomènes, les représentatifs et les représentés ; ceux de ces derniers qui sont proprement dits tels, ou objets externes, et dans l'espace, et indépendamment desquels nulle de nos représentations, en fait, ne se produit, ces représentés, disons-nous, s'offrant tout d'abord et naturellement à

nous comme existences qui n'attendaient point notre conscience afin d'être donnés ; la réflexion, d'ailleurs, parvenant bien à ramener à cette conscience les caractères immédiatement sensibles de ces existences, mais sans ébranler en général une croyance plus forte que tout système, et qui nous fait poser celles-ci : nous affirmerons que, sous des conditions d'étendue et de durée, hors de nous et en nous, des groupes de phénomènes sont établis et se développent, lesquels sont en un mot des êtres pour soi, de même que des apparences pour nous et dans notre représentation objective. Nous affirmerons que nous ne sommes point trompés quand nous érigeons certaines de nos sensations en perceptions de l'être, et quand, au regard de la conscience et de ses propres, nous plaçons le monde en rapport avec elle.

En troisième lieu, nous affirmerons que parmi les groupes de phénomènes, êtres pour soi, existent des consciences régies par une loi coordonnante telle que la nôtre, et développées par des fonctions semblables : ce sont les hommes ; puis des synthèses plus ou moins analogues, que l'observation nous apprend à distinguer et à définir d'une manière plus ou moins précise : c'est la série des êtres vivants ; puis des individus dont l'essence pour soi est plus obscure, quoique leurs caractères pour nous soient également nets, mais dont l'individualité en tout cas, et quant à ce qui peut être saisi directement, est beaucoup moins marquée, moins particulière, constamment subordonnée à des lois générales qui la composent et la modifient, et avec lesquelles on ne sait souvent s'il ne faudrait pas la confondre : ce

sont les corps tels que les atteint immédiatement la sensibilité, et que les sciences physiques les définissent; puis enfin, les lois constantes auxquelles nous voyons par expérience que l'assemblage et la succession des phénomènes sont assujétis. Mais ces faits généraux du monde réclament une mention expresse.

En quatrième et dernier lieu, nous affirmerons que le développement des phénomènes pour soi, dans le monde extérieur, est régi par des lois réelles, et non pas seulement eu égard aux conditions de sa représentation dans notre conscience propre; que les lois de celle-ci, particulièrement le nombre, l'étendue, la durée, le devenir, la causalité, s'appliquent au monde, telles que nous les concevons, et sont de part et d'autre identiques; et que les lois du monde, quand l'observation et l'expérience seules les découvrent et les confirment, sont constantes et générales, comme dès-lors la conscience les veut, bien que cette constance et cette généralité, susceptibles d'une vérification indéfinie, ne puissent jamais elles-mêmes s'établir expérimentalement.

Ainsi, l'existence et l'ordre de la conscience, l'existence du monde de l'expérience externe, les existences individuelles, la conformité des lois de la conscience et de celles du monde pour soi, sont les objets de cette affirmation radicale, naturelle, universelle, que l'homme, que le sceptique même est tenu d'embrasser, sous peine de suspendre, et enfin d'arrêter le cours de son intelligence et de ses actes. Nous savons que le sceptique n'en vient pas là, qu'il se confie à la pratique en pro-

testant pour la théorie ; mais ce qu'il ne fait point, certains ascètes ont tenté de l'accomplir : la règle de perfection de la religion de Bouddha prescrit la méditation du néant des choses et l'effort persévérant de la pensée pour se réduire à ce néant.

Il n'est que juste d'attribuer le nom de *raison* à la fonction commune des affirmations qui viennent d'être indiquées, et de leurs dépendances. La raison est ici une *raison pratique*, je crois l'avoir montré surabondamment ; mais la *pratique* n'est précisément que l'usage moral de la raison même définie dans nos analyses abstraites, jointe aux autres fonctions de la conscience dont on ne saurait la séparer dans l'exercice. L'application du nom est d'ailleurs justifiée par le langage reçu. Ce n'est pas sans cause, c'est au contraire avec un sens profond que l'on s'accorde universellement à nommer *raison*, et cette fonction de théorie qui pose des principes et tire des inductions ou des conséquences, et cette fonction pratique, cette sagesse dont le trait capital est l'*ordre* qu'une conscience établit dans la suite et le choix des affirmations d'où dépend la conduite de la vie.

Les thèses de réalité posées par la raison, dès qu'on les approfondit, soulèvent une à une toutes les difficultés de la philosophie. A vouloir seulement éclaircir et préciser le sens des mots, on voit reparaître les systèmes. On s'enquiert, en effet, de l'essence de la réalité, du principe constitutif de la personne et des individualités naturelles, de la nécessité totale ou partielle des

lois du monde relativement à la conscience. Le dogme des substances peut paraître, d'autant plus aisément que le symbole qui est en tout le fonds est conforme aux habitudes de l'imagination, et nous emporter aussitôt hors de la théorie rationnelle de l'ordre des phénomènes. Dès-lors et en fait il n'y a plus de certitude, car on s'égare au milieu des divisions des philosophes et de leurs critères contradictoires. Si donc nous voulons ne pas sortir de ce premier ordre des vérités certaines qu'établissent nos formules, il faut que ces formules mêmes demeurent en partie indéterminées et ne dépassent point la croyance commune, dont les articles, d'ordinaire, ne sont pas définis rigoureusement ; il faut que nous renoncions à décider de ce que sont pour soi ces êtres pour soi que nous admettons. Nous bornerons donc la réalité que notre croyance envisage aux lois quelconques par lesquelles sont assurés l'ordre en général et les existences individuelles, quelle que soit l'essence de celles-ci ; c'est-à-dire que la méthode suivie jusqu'ici dans ces *Essais* sera pour nous la certitude première et la plus étroite, sans rien préjuger de la confirmation que nous pourrons trouver plus tard de sa valeur exclusive, ni de la portée des applications qu'elle nous permettra.

Si les philosophes qui ont accepté pour fondement de la science le sens commun, la raison universelle, la croyance naturelle, le consentement général, noms variables d'un critère imparfaitement défini, avaient su se restreindre et n'étendre l'affirmation, à ce titre seul, qu'aux lois en général, à l'ordre, aux existences indivi-

duelles, puis à l'usage régulier de la raison s'efforçant de déterminer plus précisément ces choses, la première question de la méthode serait depuis longtemps résolue. Avec d'autres prétentions ils n'ont mérité que le ridicule. Qu'est-ce, en effet, que mettre au ban de la raison et du sens commun tout ce qu'il y eut jamais de philosophes au monde, et baser le véritable savoir sur les croyances de gens qui ne définissent point ce qu'ils croient? Encore ce dernier cas est-il le plus favorable. Dans l'ignorance et la barbarie qui couvrent la terre, combien d'hommes sont exercés à distinguer leurs imaginations de la vérité? et combien ne se contrediront pas dix fois dans un quart d'heure, lorsqu'un interrogateur expert les forcera de s'expliquer sur leurs croyances naturelles?

Les objets de l'affirmation première, considérée chez l'homme qui se livre à la réflexion et cherche la science, ne se posent pas théoriquement dans une complète indépendance de la volonté et de toute pratique morale, nous l'avons vu; mais ils résultent des jugements les plus instinctifs, les plus nécessaires et les moins médiats qui soient possibles parmi ceux qui dépassent l'immédiation des phénomènes : de là vient que le dogmatisme les a tous presque toujours qualifiés d'évidents. Il ne sera pas hors de propos d'ajouter ici quelques observations à ce que j'ai dit déjà de l'évidence. Puisque ce grand mot est un pur symbole, tiré des apparences visuelles, et quelle autre valeur pourrait-on lui attribuer? examinons-le dans l'esprit du symbolisme. La lu-

mière, comme chacun sait, nous fait voir toutes choses et ne se fait point voir, ou du moins ne se montre qu'en montrant des objets sans lesquels elle serait insaisissable. Le principe de l'évidence est donc inévident. Or l'intelligence et la raison se comportent précisément comme la lumière. Les applications de leurs premiers principes sont saisies avec une grande clarté; mais, en même temps, ces principes n'apparaissent point, la vue qui s'efforce de les atteindre se trouble, et quand nous parvenons à les formuler, ce n'est plus en qualité de choses visibles, c'est au contraire comme lois inhérentes à la conscience, et conditions de toute visibilité pour elle.

Laissons ces sottes images dont on abuse toujours, et expliquons-nous.

On appelle justement évidents des actes de mémoire, d'imagination, de raisonnement, qui dépendent des fonctions humaines; mais l'essence de ces fonctions mêmes, et dans leur généralité, ne se témoigne point par évidence. La donnée générale de l'exercice du jugement, la loi de qualité, sa valeur réelle, ne s'expriment ni exactement ni d'une manière seulement plausible par le symbole de l'intuition. Kant aurait pu se demander des propositions analytiques, ainsi qu'il l'a fait des synthèses premières, comment elles sont possibles : on ne justifie pas une synthèse essentielle à la conscience, et irréductible; on ne justifie pas mieux la loi qui fait unir et séparer, identifier et distinguer deux phénomènes rapportés l'un à l'autre dans un jugement quelconque. Ce sont formes constitutives de la représentation, qui se

posent avec la représentation même, et, si on n'a point à les justifier, on ne saurait davantage les *voir*, ni *voir* qu'elles sont vraies, j'entends toujours dans leur généralité. Au contraire, si nous passons de la raison au raisonnement, aussi bien que s'il s'agit des actes de la sensibilité ou de la mémoire, chaque moment de l'opération de l'entendement porte avec lui sa *clarté*, son *évidence*. Encore n'est-ce toujours que par manière de comparaison et d'images, mais plus ou moins acceptables, selon que la représentation s'approche du degré de simplicité et d'immédiation irréfléchie que nous offrent les phénomènes de la vue. Rien de général n'a ce caractère.

Il en est de la réalité de la conscience prise en son ensemble, et de ce qu'on appelle son identité et sa permanence, comme des fonctions distinctes qui la composent. La conscience ne serait évidente pour elle-même qu'autant qu'elle deviendrait, pour la généralité de ses opérations et de ses caractères, un objet d'intuition unique et simultané, ce qui n'est pas et ne se conçoit même point.

Après les lois qui règlent *à priori* les actes de la conscience, et, réunies, la constituent en ce qu'elle a de général, considérons celles que l'expérience découvre dans le monde. Leurs applications, les cas particuliers dont elles se forment, comportent l'évidence dont j'ai parlé ; mais l'agglomération ou la succession de ces cas ne conduisent à la loi même que par l'usage des fonctions de la conscience, et surtout de la généralisation, de l'induction : or l'expérience ne vérifie les résultats

ainsi obtenus que d'une manière particulière, répétée, indéfinie, jamais définitive et totale, et dès-lors il n'y a plus d'évidence. Au reste, la constance et la généralité des lois de la nature n'ont jamais qu'une valeur probable, quand ces lois sont déterminées. Qui peut savoir, en effet, si la loi qui ne s'est jamais démentie, la plus générale de celles que nous connaissons actuellement, ne dépend point d'une loi supérieure inconnue, laquelle, après un temps quelconque, ferait succéder à la série des phénomènes observés maintenant une série toute différente. S'il en était ainsi, la généralité, la permanence, ne feraient, il est vrai, que reculer, mais pourtant nous nous tromperions en les appliquant à nos données actuelles. On voit que l'affirmation des lois du monde, en tant que constantes et d'une réalité dernière et parfaite, doit se borner, dès qu'il s'agit de certitude, à l'existence d'un ordre en général, et d'un ordre dont les lois observées de fait peuvent n'être que des conséquences partielles, en tel lieu et pour une telle ère. Celui qui approfondira la notion ainsi universalisée aura bien vite reconnu que l'Ordre n'est point évident, mais que toutes les forces de la conscience se réunissent pour affirmer, en affirmant qu'il est réel, la conformité profonde du monde avec ce qu'elles sont elles-mêmes.

A l'égard de l'affirmation de la réalité du monde extérieur et des existences individuelles, et de celles-ci d'abord, l'évidence ne s'applique pas mieux. Les groupes de phénomènes dont se forment les individus sont d'apparence sensible, et en cela évidents. Mais l'individualité que nous concevons spontanément ne s'arrête pas

là. Ainsi, de la similitude d'un grand nombre de faits que nous voyons réunis chez les animaux, avec ceux qui se rattachent à notre être propre, nous concluons qu'ils sentent aussi. Notre conviction se fonde sur une puissante analogie, sur une induction naturelle, presque invincible, et que pourtant une illustre école a eu le triste courage de repousser résolûment. Quand nous croyons que les autres hommes sont hommes comme nous, c'est à une induction plus forte encore que nous cédons, mais enfin à une induction. Nous ne savons pas par évidence que nos semblables pensent, car il faudrait pour cela que leurs pensées appartinssent à notre conscience. Dans la supposition qu'ils pensent en effet, nous obtenons à l'aide des signes une certaine communication avec eux, et par suite un tel nombre de vérifications constantes de notre hypothèse (jointes à l'argument analogique des actes et des constitutions apparentes, visibles) que le doute n'est jamais tenable pour nous. Il n'en faut pas tant pour croire fermement : l'induction naissante est aussi forte, en effet, que l'induction mille fois vérifiée; mais, à l'état le plus élémentaire, elle est moins évidence qu'instinct: *Incipe, parve puer...*

En résumé l'évidence, pour ne point exclure un mot qui nous est si naturel, convient au raisonnement, non à la raison ; à l'application des catégories et fonctions de l'entendement, non à la position même de ces choses en général ; à la constatation de certains faits, non à celle de l'universalité et de la perpétuité des lois qui les régissent ; à la distinction des individualités sensibles, non à la détermination de leurs caractères intrinsèques;

aux sensations, non à ce qu'on appelle la perception du monde extérieur. Mais ce dernier point mérite quelques explications.

Dugald Stewart et quelques professeurs qui pensèrent à sa suite ont fait grand bruit de la démarcation profonde apportée par Reid entre la *sensation* et la *perception*, et de la délivrance du domaine de la philosophie occupé par l'hypothèse des *idées intermédiaires :* œuvre excellente et définitive, disaient-ils, de ce sage Écossais. Jusque-là, toutes les écoles distinguaient entre les sensations qui ne sont que sensation, et celles qui répondent en outre à des objets donnés extérieurement ; toutes tenaient compte des jugements qui se placent entre la sensation et l'affirmation de l'objet. On admettait généralement aussi, depuis Descartes, que les sensations ne font rien connaître des véritables qualités des corps, hormis l'étendue et ses accessoires ; les newtoniens ajoutaient, sous un nom ou sous un autre, la résistance. Enfin Berkeley et Hume avaient emporté ce dernier boulevard de la notion du corps en soi. Reid reconnut que les sensations ne se composent en effet que de phénomènes propres à la conscience ; mais il prétendit que la perception proprement dite est une opération qui, par la *mystérieuse entremise* de certains organes atteint les corps véritablement, directement, et tels qu'ils sont en eux-mêmes. Par exemple, la *dureté* n'aurait, il est vrai, rien de commun comme sensation pure avec l'état d'un corps, mais, en même temps que cette sensation a lieu, un jugement

immédiat et certain poserait cet état, par la *conception d'un degré de cohésion entre les parties, qui exige l'emploi d'une certaine force pour les déplacer.* Tel est le jugement très complexe dont Reid veut faire plus qu'un jugement, et qu'il appelle une perception. Mais que sert pour son but de renverser avec éclat ces chimériques intermédiaires de l'objet et de la pensée, que les philosophes modernes ne proposaient plus sérieusement et n'employaient que par manière de langage. Il faut prouver que l'objet est saisi en lui, non par une représentation en nous. Or ces termes que le philosophe est obligé d'employer, conception, conscience, etc., déposent en cela contre sa prétention et établissent l'existence d'une certaine entremise, qui est celle de la pensée même, outre les conditions organiques.

Au reste, Reid n'entend pas prouver : il en appelle à la croyance. Alors, disons que la représentation perceptive est une sensation, accompagnée ou suivie de jugements sur la nature d'un objet dont la croyance pose en même temps l'existence réelle. Cette croyance en la réalité des phénomènes hors de nous est incontestable, elle est naturelle, spontanée, et telle que la réflexion n'y change rien. Mais une autre croyance, celle qui déclarerait l'objet saisi en soi, et qui pourtant impliquerait des jugements complexes, des définitions de qualités à termes discutables, et propres à mettre la division parmi les philosophes, celle-là nous ne devons en tenir compte que si elle se présente avec la réflexion voulue en pareille matière. Il s'en faut de beaucoup que les jugements irréfléchis de l'homme soient infail-

libles, ou seulement clairs et distincts, parce qu'ils sont vulgaires. Ceux dont il s'agit ici, quand on veut qu'ils énoncent autre chose qu'une suite de faits sensibles, soulèvent de grandes questions, que nulle perception n'atteint et qui ne reçoivent point de solution immédiate. Ainsi, dans l'exemple ci-dessus, emprunté à la dureté, nous demanderons ce que c'est la *cohésion des parties des corps :* si on nous répond par une définition de fait, il n'était pas besoin d'invoquer la croyance; les phénomènes sont là; et si l'on essaie de nous dire ce que valent précisément ces termes *partie* et *cohésion* appliqués aux phénomènes pour soi, hors de notre expérience personnelle, osera-t-on encore parler de perception ? Ce serait vouloir trouver dans les données les plus grossières de la connaissance ce que nous offrirait seule une science achevée. Et, au fait, ces mêmes Écossais qui croient savoir ce que c'est qu'un corps, en se confiant à des croyances banales et mal définies, doutent ailleurs si la vérité n'est point dans l'hypothèse de Boscovich ! On sait que ce savant composait la matière avec des forces attractives et répulsives, localisées en des points mathématiques.

Il en est des autres *qualités premières* des corps, telles que divisibilité, mobilité, fluidité, etc., comme de la dureté. S'agit-il de décrire des phénomènes ? rien n'est si simple, et il n'intervient là de jugements que ceux qu'exigent la mémoire et la comparaison des faits sensibles successifs. Voulons-nous affirmer et définir quelque chose au-delà de l'existence réelle des phénomènes pour soi, mais posés sans détermination pré-

cise? au-delà des lois connues ou à connaître, qui unissent ces phénomènes aux phénomènes pour nous? la première certitude nous abandonne : Ou nous ne formulons qu'une croyance confuse, à termes obscurs et sans valeur scientifique aucune ; ou nous avons notre doctrine, et nous tombons dans la mêlée des philosophes.

Une de ces *qualités*, une seule que toutes les autres supposent, est véritablement l'objet de la croyance vulgaire, cette fois claire et définie, à ce qu'il semble : c'est l'*étendue en soi*. Il est inévitable en effet que ce jugement se produise. Considérons l'étendue dans le système des rapports qui président à la perception externe, surtout dans l'intuition, forme de toute sensibilité, ainsi que l'envisage Kant. Ce sera dire que l'étendue doit se projeter objectivement dans l'exercice de l'imagination et des sens. Il sera donc naturel aussi de confondre cette projection objective avec l'affirmation de l'intuition elle-même, concrétée en manière de chose en soi. L'homme sujet à une pareille erreur est le même qui, naturellement, voit et assure la révolution du soleil autour de la terre immobile, avec cette différence que la sensibilité tout entière étant impliquée dans la représentation de l'espace, il ne saurait exister de moyen sensible de faire ressortir l'illusion qui pose ce dernier comme une extériorité en soi, indépendante de toute conscience. Cette simple remarque (à laquelle je ne donnerai maintenant qu'une valeur hypothétique si l'on veut) infirme la croyance vulgaire en l'expliquant. A une réflexion prolongée il appartient d'élucider le pro-

blème. Mais celui qui poursuit la certitude, doit commencer ici par le doute. Aussi Turgot disait-il qu'on n'était pas né pour la philosophie, quand on n'avait jamais douté de l'*existence des corps*. Ce ne sont pourtant pas les corps que nous devons mettre en question; la formule quoique reçue est des plus choquantes; ce sont certaines qualités des corps considérées en soi.

Il faut renoncer à la science, ou avouer que croire n'est pas tout, et qu'une croyance qui s'offre naturellement et semble universelle doit encore se formuler sévèrement, puis résister à la réflexion et à l'analyse. Or nous savons que la donnée d'une étendue en soi conduit la raison à d'intolérables contradictions. On ne voit pas que les Écossais aient cherché à s'en garantir. En général, la possibilité de connaître un objet en soi et comme il est en soi n'est pas moins inintelligible. Reid et Stewart n'ont pas hésité à traiter d'absurdes toutes les tentatives faites pour expliquer la *communication des substances*. Mais n'imposaient-ils pas à la philosophie l'obligation de cette absurdité, en soutenant le mystère de la perception des choses en soi?

Enfin, alors même que la croyance ratifierait légitimement ces qualités en soi que l'intuition figure dans les corps, oserait-elle décider qu'une certaine faculté percevante les y saisit immédiatement? On justifierait ainsi toutes les aberrations de l'imagination et de la sensibilité; car il y a des représentations perceptives vraies, et il y en a de fausses qui ne se distinguent pas sensiblement des premières; et qu'opposerions-nous à la croyance de l'halluciné qui, *saisissant l'objet en soi* tout

comme nous, n'aurait plus aucune raison de contrôler ses perceptions par les nôtres? Reid s'inquiète peu de cet argument que la philosophie en masse, on peut le dire, a trouvé concluant; il parle d'exceptions et de maladies, et se hâte de passer outre. Singulière maladie dont les symptômes simulent la santé au jugement du malade! exception étrange où la conscience intéressée ne voit rien de différent de la règle! C'est pour le moins un préjugé bien fort contre l'existence d'une *fonction de saisir les choses en elles-mêmes*, que l'existence d'une fonction produisant mêmes effets de conscience, même apparence, même conviction, dans des cas (et ils sont fréquents, rêves, visions, illusions de tout genre) où chacun croit, excepté le patient dans le moment même, que l'objet n'est pas donné tel dans l'ordre extérieur des phénomènes. Ce préjugé, si ce n'est rien de plus, doit suffire pour nous engager à soumettre la question à une analyse sévère. Or nous avons vu dans notre *Premier essai*, sans aborder alors le problème de la certitude, ce que l'usage de la raison conduit à penser de l'hypothèse de la *chose en soi*, particulièrement dans l'étendue.

La fausse perception éloignée, nous appliquerons ce nom de perception à chaque groupe ou à chaque suite de sensations, auxquels la croyance fait correspondre des phénomènes pour soi, donnés indépendamment de notre conscience. Et nous devrons en outre supposer qu'un appel à l'expérience serait de nature à établir l'accord des phénomènes sentis individuellement avec

ceux qui appartiendraient à toute autre personne dans les mêmes circonstances. Cette hypothèse, car c'en est une généralement parlant, répond chez chacun de nous à la conviction où il est qu'il veille et n'est point halluciné.

Nous entendrons par *phénomènes pour soi* des existences relatives et que nous ne pouvons exprimer ni concevoir que relativement es unes par rapport aux autres, et toutes par rapport aux données de la conscience). Ces existences se développent sans notre existence propre, et se développeraient quand même telle conscience individuelle, soit la mienne, ne serait point. C'est tout ce que nous leur reconnaîtrons de commun avec la substance ou *chose en soi* des métaphysiciens.

En vertu de la loi de causalité, et selon notre croyance à l'harmonie des lois du monde et de la personne, nous admettrons les phénomènes pour soi comme les causes de nos sensations. Nous croirons donc les corps essentiellement constitués par des forces. Nous nous regarderons nous-mêmes comme des forces propres à modifier les corps. Mais nous ne nous dissimulerons pas qu'en entreprenant de déterminer ces forces autrement que dans leurs effets et par l'analyse de nos sensations, par l'observation et l'expérience approfondie des conditions de la sensibilité et de la locomotion, en cherchant à nous les peindre par des symboles plus ou moins naturels tirés des formes de la conscience, nous nous forgeons des idoles au lieu de suivre les voies de la science.

Le monde extérieur que pose notre croyance est donc

l'ensemble des phénomènes résultant de forces indépendantes de nous, et représentés dans la perception sous la loi de l'étendue. L'*extériorité* est le propre nom de cette dernière loi, mais plus généralement ce mot exprime l'indépendance et la diversité des choses par rapport à toute conscience qui se les reconnaît externes. Sous ce point de vue, on peut dire que l'extériorité d'espace est un symbole de l'extériorité d'être, la seule essentielle et profonde. Il en est de même du mot *existence :* à l'égard de la sensibilité, il désigne des groupes de phénomènes donnés dans l'étendue ; quant à la raison, il est avant tout le nom d'une chose posée pour soi sous des conditions quelconques.

Nous devons admettre que la loi d'étendue, aussi bien que celle de causalité, est une loi réelle. L'harmonie de la conscience et du monde exige cette réalité, et nous croyons à l'harmonie. Mais ce serait précisément confondre le réel avec l'imaginé, avec le senti comme tel, que de fixer, de concréter par la pensée une étendue en soi, hors de toute conscience, sans rien de commun avec quelque conscience que ce pût être. La séparation de l'étendue intelligible et de l'étendue sensible, comme on parlait autrefois, conduit à définir l'être réel par des notions contradictoires, ainsi que nous l'avons constaté ailleurs par le libre usage de la raison, et avant d'avoir abordé la question de la certitude (*Premier essai*). Ici, nous ne pouvons que confirmer ce résultat, à moins de nier précisément cette conformité de la raison et de l'univers, qui est un des points de notre croyance. En abolissant toute différence entre l'étendue représentative et

l'étendue représentée, nous suivons la véritable conformité, celle qui ressort de la réflexion, et nous n'avons contre nous que cet *idolomorphisme*, naturel à la spontanéité humaine sans doute, mais dont les progrès de la science, ceux de l'humanité (comme de chaque homme entre l'enfance et l'âge mûr) détachent, entraînent tous les jours quelque chose. La fausse conformité qu'on nous oppose est une confusion grossière entre l'objet externe et la forme générale de l'intuition des rapports d'extériorité. Plus je fixe ma pensée sur cette question étrange, plus je me convaincs de l'impossibilité de distinguer par un caractère, quel qu'il soit, les deux genres d'espace, moins aussi je comprends l'illusion de ces philosophes qui se flattent de voir, de toucher, ou de saisir enfin de quelque manière une étendue autre que l'étendue de toutes les représentations, une étendue que nulle conscience n'aborde et que nulle relation ne définit, parce qu'elle est *en soi*. N'est-ce pas une prétention bien incompréhensible? On est en présence d'une loi universelle des êtres tant représentés que représentatifs; on constate une forme de toute sensibilité et de tout phénomène sensible, un système de rapports hors duquel le monde entier s'évanouit, et l'on demande une réalité supérieure à cette réalité!

Au reste, je n'essaie pas de faire entrer dans le premier ordre de la certitude la détermination de la nature de la loi d'étendue. Je pose seulement la réalité et l'universalité de cette loi, de quelque manière qu'on veuille en entendre l'application. Si je combats la fausse réalité, c'est moins pour établir la vraie, en ce moment,

que pour fixer les limites de la première affirmation. C'est d'ailleurs par voie déductive, en procédant à la science, et non plus en se bornant à la certitude élémentaire, qu'on peut découvrir le vice de la certitude prétendue de certaines écoles.

A la loi d'étendue il faut joindre ses accessoires, les rapports de figure et de grandeur, ceux de nombre, qui y sont impliqués, puis les rapports de mouvement, et la loi du temps sans laquelle ils ne pourraient être perçus. Ce sont, avec l'impénétrabilité ou solidité (mieux résistance, force), tout ce qu'on appelle *qualités premières* des corps; et on voit aisément, par ce qui précède, en quel sens l'affirmation de leur réalité appartient aux éléments primitifs de la certitude.

A l'égard des *qualités secondes*, il n'y a rien à rappeler ici qui ne soit déjà consacré par le développement des sciences particulières. On a rejeté depuis longtemps (non certes toujours comme Reid le soutient) les *espèces sensibles*, les *sensibles en soi*, tels que sons, couleurs, chaleur, etc. La physique tout entière poursuit l'étude des conditions externes de cet ordre de phénomènes. Nul n'en cherche la réalité dans une sorte de concrétion des apparences. Et pourtant, si l'on devait aller aux voix, les concrétions colorées ou autres réuniraient sans doute autant de suffrages ignorants, c'est l'immense majorité, que ces concrétions plus abstraites, étendues et solides seulement, qu'on appelle des atomes.

En résumé, le sens de l'application de la fonction intuitive et des formes diverses de la sensibilité à la détermination de la nature des corps sera pour nous celui-ci :

C'est en vertu d'une loi universelle, et non d'une apparence propre à la seule conscience humaine, que les corps sont ainsi représentés. Cette loi s'étend partout, et autant que des phénomènes sont donnés, si bien que nous ne saurions concevoir de représentation, ni, par suite, d'existence où elle n'entre comme élément. Et les phénomènes pour soi que la conscience suppose et croit fermement correspondre aux phénomènes pour elle, quels qu'ils puissent être en ce qui nous échappe, soutiennent avec ceux-ci des rapports généraux, constants, dont les effets se marquent dans nos perceptions. A cet égard on s'exprime avec l'exactitude la plus rigoureuse, en assurant que les corps sont véritablement étendus, véritablement colorés, véritablement sonores, etc., car telles sont les propriétés que nous leur reconnaissons dans leurs rapports avec nous. Les sciences déterminent d'autres propriétés en explorant d'autres rapports qui se découvrent au moyen des premiers; et quant aux propriétés qui ne se trahissent pas directement ou indirectement dans les phénomènes de notre conscience, avec l'empreinte de sa forme, il est clair que l'accès nous en est interdit.

La question suivante a suscité bien des difficultés et quelques spéculations intéressantes dans l'école de Locke : Comment la perception de l'étendue, des distances, figures et grandeurs peut-elle avoir lieu par l'entremise des sensations, et spécialement de celles de la vue? Mais le criticisme ayant tranché le nœud du problème, tout cela est aujourd'hui très simplifié, et s'il

reste des recherches à faire, elles sont du ressort de la biologie.

D'abord il faut renoncer à prendre pour objet de certaines sensations l'étendue, aussi bien que toute autre loi fondamentale. Les sensations propres du tact et les sensations propres de la vue ne sont possibles, au contraire, qu'en présupposant l'intuition de l'espace. Cette intuition, que la lumière vient colorer, dans l'acte de la vision, la lumière l'implique, et, par elle-même, ne la donnerait pas. Cette même intuition, mais incolore, préexiste chez l'aveugle à l'exercice du tact; autrement celui-ci parviendrait-il à l'aide des mouvements de son corps et des modifications d'un toucher successif, dont la matière propre est toute autre chose que l'extension, à se représenter des objets simultanés sous une loi de position? Enfin, elle enveloppe également les autres sensations, quoique les investissant d'une forme plus vague, et n'apportant point de mesure précise aux positions qu'elle leur fait affecter : mais nous ne saurions sentir ou imaginer des sons, des odeurs, des saveurs, des sensations de chaleur, de chatouillement, etc., sans les assujétir de quelque manière à des rapports d'étendue.

Il n'est donc pas vrai que la perception des lois de position nous *vienne* premièrement et exclusivement par le toucher; ni que l'habitude seule dresse la vue à reconnaître des grandeurs et des figures identiques à celles que reconnaît déjà le tact, sous des sensations entièrement différentes. L'intuition est une forme et une règle commune de ces deux ordres de la sensibilité;

elle les lie étroitement, en nous soumettant de part et d'autre ses propres rapports constitutifs. Mais cette correspondance donnée en général, il faut apprendre à l'appliquer, puisque les sensations comme telles diffèrent profondément des deux côtés. Ce que l'expérience seule peut enseigner, et l'habitude traduire en une sorte d'identification, c'est la relation donnée entre certaines positions vérifiables par le tact (notamment en profondeur, dans la direction des rayons visuels) et les jeux de lumière, d'ombre et de couleur, qui, d'eux-mêmes, ne représentent point une étendue à trois dimensions.

Il y a ici une distinction importante à introduire. L'intuition donne les trois dimensions de l'étendue. L'extériorité et la distance en profondeur sont donc immédiatement posées dans l'acte de la vision, aussi bien que dans celui du tact. Mais quels rapports entre telles distances, dans tels cas, voilà ce qu'on ne sait point *à priori*. La vue nous révèle, ou, pour mieux dire, nous appliquons par la vue la distance projetée en trois dimensions, mais nous ne l'estimons comparativement que pour deux tout d'abord. L'aveugle opéré, celui de Cheselden par exemple, peut donc placer tous les objets sur un plan et ne pas éloigner ce plan à une distance appréciable de l'œil ; c'est-à-dire qu'il peut envisager différentes choses, à distance égale de lui en profondeur, et, par là même, ne point déterminer cette distance, *qu'il ne compare à aucune autre*, tout aussi longtemps qu'il n'a aucune raison de supposer des distances inégales. Mais bientôt paraissent des jugements, déjà formulés dans un exercice antérieur du toucher

(ou qui se forment graduellement, s'il s'agit, non plus des perceptions d'un aveugle-né, mais de la première éducation comparative de nos sens). Bientôt s'observent les lois du mouvement visible, les occultations, la décroissance des diamètres apparents et des intensités lumineuses, etc. A cela se joint le fait sensible des directions données aux axes optiques des deux yeux. Les distances en profondeur se symbolisent alors dans les phénomènes visuels : une habitude promptement acquise unit chaque jugement à chaque signe senti dont l'expérience l'accompagne, et l'intuition, toujours présente et racine de tout, affecte des états particuliers, qui sont autant de formes de l'alliance de l'ordre de l'entendement avec l'ordre de la sensibilité.

L'animal et l'enfant viennent à la lumière avec l'intuition, identifiée à l'instinct. La profondeur n'est pas moins donnée en principe pour eux que les autres dimensions. A la suite de leurs sensations, des actes instinctifs, spontanés, qui n'impliquent ni raisonnement, ni comparaison réfléchie, ni mesure prise, adaptent en eux certains mouvements aux fins qu'ils se proposent dans l'étendue. Dès la naissance, avant toute expérience possible, l'acte est souvent ce qu'il doit être, alors même qu'il est des plus complexes, comme chez quelques animaux qui naissent très formés. Il n'y a là rien de semblable à ces jugements d'une portée incomparablement plus grande, mais moins sûre, qui s'établissent chez l'homme, à mesure que l'homme avance de l'instinct à la raison. Par ceux-ci se modifient et cet instinct et les sensations elles-mêmes, en se confondant avec des ap-

préciations devenues habituelles, mais réfléchies à l'origine, puisqu'elles procèdent de l'attention. Et ainsi se forment ces synthèses de l'imagination et de la sensibilité, sources de toutes les erreurs dites des sens, dont les animaux sont en général exempts, et dont nous trouvons le remède dans une application nouvelle et approfondie de cette même réflexion qui les rendit possibles.

Autre chose est donc voir et agir en conséquence, comme font les animaux; autre chose regarder, juger par la vue, estimer, mesurer sciemment les formes, les distances, les grandeurs. Ces dernières opérations, qui n'ont lieu que chez l'homme, deviennent inséparables pour lui des sensations proprement dites; elles comportent l'exactitude plus ou moins approximative qu'il s'étudie à leur imprimer; mais, dans leur application spontanée, se rencontrent des illusions inévitables fondées sur ce fait : que les signes des formes, des distances et des grandeurs, sensibles pour la vue, ne sont pas exclusivement appropriés, quoiqu'ils le soient ordinairement, aux formes, distances et grandeurs appréciables et mesurables par le tact, à l'aide du mouvement. Les merveilles de la peinture dioramique consistent dans une imitation scrupuleuse de ces signes sur un plan coloré. Le rôle de l'imagination dans la sensation ne saurait mieux se prouver que par le succès qu'obtient la préparation de ces fausses perceptions. D'autres illusions se produisent quand la distance ou la grandeur d'un objet n'étant point connues, et ne pouvant que se supposer, réciproquement la grandeur ou la distance se concluent de cette supposition purement imaginaire;

d'autres encore, lorsque la distance ou la grandeur sont connues et que les apparences visibles des rapports qui les constituent s'altèrent en conséquence. Ces dernières sont bien de véritables illusions à l'égard des sens, quoique l'imagination qui les produit rapproche dans ce cas la représentation de ce que nous regardons comme la réalité. C'est ainsi que des représentations de grandeur variable prennent place dans un champ visuel unique pour l'organe (une fenêtre, un paysage qu'elle encadre), et que les objets familiers affectent pour nous des proportions tout à fait différentes de celles qui appartiennent à leurs images à raison des distances respectives d'où la lumière qu'ils nous renvoient parvient à l'appareil oculaire.

Ces explications suffisent, je pense, pour montrer en quel sens la sensation devient jugement, et le jugement sensation, et comment l'un et l'autre se confondent par l'intuition où ils puisent, dans cet ordre de faits, une forme nécessairement commune. Les savants n'ont jamais admis sans hésitation et sans étonnement ce qu'ils regardaient comme une sorte de métamorphose d'un objet de l'entendement en un objet de la sensibilité, parce qu'ils ne se rendaient pas assez compte de l'union de ces deux fonctions et de l'impossibilité de trouver dans la dernière seule un fondement de nos moindres connaissances sensibles. Laplace, dans son *Essai sur les probabilités*, croit lever l'inconvénient en supposant que l'habitude d'associer tels jugements à telles sensations dispose physiologiquement le *sensorium* à produire d'autres *images* que celles qui correspondent à la

sensibilité primitive. Mais, comme il déclare en même temps ignorer la nature de ce sensorium et la nature de ces images, son hypothèse n'exprime qu'une identité mal définie, sous forme physiologique, entre les deux éléments dont il s'agit d'interpréter l'accord : ce qui ne nous apprend rien. Au reste, le grand géomètre entrevoit la vraie méthode de philosopher, car il appelle l'étude de la liaison ou association des phénomènes de conscience la *partie réelle de la métaphysique* de son temps ; mais il ne sent pas la nécessité de remonter aux lois les plus générales de cette liaison et d'en établir le système, indépendamment de l'ordre organique et des hypothèses vagues qu'on a coutume d'y joindre.

On n'a qu'un mot à dire aujourd'hui de deux questions qui ont produit de nombreux systèmes : celle de la vue simple avec deux yeux, et celle du renversement des images des objets sur la rétine. La première est d'un intérêt purement physiologique et ne doit pas nous arrêter ici. En effet, puisqu'on ignore entièrement la nature du rapport qui existe entre la sensation, comme phénomène de conscience, et l'image que la réfraction des rayons lumineux peint sur la rétine; puisque ce rapport est un pur fait; que d'ailleurs les fonctions du nerf optique et de l'organe central n'ont pu être analysées, il n'y a pas de raison assignable *à priori* pour qu'à l'image multiple corresponde une sensation également multiple. C'est une grande puérilité d'imaginer la conscience comme un spectateur dont l'*œil* percevrait les images peintes au fond de deux autres yeux. Il appar-

tient donc à la biologie de déterminer dans quelles conditions la double rétine est affectée, d'une part quand l'objet unique est vu simple, et d'une autre part quand il est vu double. A cet égard, les faits ont été constatés d'une manière satisfaisante, je crois, et jusqu'ici il n'y a pas de question posée au-delà.

Le prétendu renversement des objets immédiats de la vue est une honte pour la physique philosophique. Il est vrai que la comparaison d'une série de points avec la série de leurs images sur la rétine nous les présente dans un ordre inverse l'une de l'autre, et tel que l'exigent les lois de l'optique; cela pour le toucher comme pour la vue. Mais le sujet percevant ne peut pas comparer, car il faudrait que son œil fût extrait de son orbite, afin d'être vu et touché par lui, et en même temps gardât sa place pour voir. Dans l'œil envisagé en lui-même, non plus que dans le monde, objet du toucher, rien ne s'offre renversé. Tous les points ont de part et d'autre les mêmes positions relatives, en sorte qu'il n'en apparaît pas un seul dans le champ sensible de la vision (supposé la rétine) par rapport auquel tous les autres ne soient exactement situés comme ils le sont dans le champ du toucher. L'embarras que les philosophes et les savants se sont créé sur une question si facile est un exemple frappant de la disposition commune à considérer toutes choses dans un certain absolu, et non dans les rapports qui constituent positivement la connaissance. Pourtant si la nature relative des perceptions est claire quelque part, c'est bien quand elle s'applique aux lois de position des corps.

En terminant ce chapitre, je dois dire un mot de l'ordre dans lequel j'ai présenté les quatre thèses de l'affirmation première ou certitude fondamentale. Cet ordre est sans importance pour moi. Les thèses sont essentiellement liées et se posent simultanément, si je considère la connaissance réfléchie. On ne saurait, à moins de cercle vicieux, les y déduire les unes des autres. En fait, la conscience nette du soi ne s'accomplit qu'avec la détermination opposée du monde ; elles se donnent l'une l'autre et dans leur rapport, et ni l'une ni l'autre ne sont possibles qu'au moyen de certaines fonctions radicales, et des catégories qui règlent ces fonctions, et enfin de la croyance naturelle en la légitimité de leur usage.

Il en serait autrement si, au lieu d'envisager l'homme tout formé, en face d'une connaissance acquise et d'une croyance constante, dont la réflexion doit se rendre compte, nous recherchions le développement de la personne humaine, la série chronologique de sa formation. Alors nous signalerions comme donnée primitive le sentiment confus, élémentaire, de la vie, de la pensée et de leurs objets et fins les plus simples ; puis, avec ce sentiment, la puissance des déterminations intellectuelles et passionnelles dont l'expérience nous apprend que l'homme est capable en des occasions et sous des conditions primitivement établies ou successivement réalisées. Nous admettrions des synthèses obscures, latentes, enveloppées, soit des catégories, soit de la croyance aux points de réalité que les catégories définissent. Ces synthèses, nous les supposerions aussi loin que l'observa-

ɪn des actes humains peut s'étendre en remontant le urs de la vie, puisqu'il n'est pas d'acte qui ne les ige à quelque degré ; et nous comparerions leur pré- nce à celle des représentations indistinctes, et pour- nt si efficaces, qui, dans l'état de l'entendement ac- mpli lui-même, occupent les intervalles des pensées ıires, des jugements formulés, des états ou actes po- ifs, et lient le passé à l'avenir par l'entremise des ıissances actuelles. J'ai signalé ailleurs, en définissant sentiment, ces états intermédiaires de la conscience, ssi réels, aussi incontestables qu'ils sont mystérieux. ıfin, nous placerions le développement de l'intelli- nce et des croyances naturelles dans le dégagement ccessif des actes distincts subordonnés à une double ndition : la puissance humaine, où ils ont leur forme ticipée ; l'expérience, au fur et à mesure de laquelle déterminent leur matière. Ainsi la formation du plein tendement et des affirmations conscientes d'elles- ìmes s'opérerait par l'effet d'un balancement conti- ɪel entre la position du soi et la position du monde, tre l'imagination et la mémoire d'un côté, la percep- ɪn de l'autre, entre les catégories et leurs applica- ns, définitivement entre les impressions et idées et réflexion qui les élève à la sphère de la volonté.

Il s'agit pour nous de l'étude de l'homme, plutôt que l'histoire de son éducation naturelle. Qu'il nous suf- e donc, de même que nous avons posé ailleurs l'in- ssolubilité des fonctions humaines, de constater ici npossibilité de ramener les uns aux autres et d'as- nbler en un corps de déduction les points de la cer-

titude fondamentale. Ils ont tous et simultanément leur origine dans les puissances de la conscience, et tous s'établissent et se fortifient par l'application progressive des fonctions de plus en plus distinctes de l'intelligence, de la passion et de la volonté aux données acquises dans le cours de l'expérience.

§ XVII.

Un second ordre de la certitude. La liberté eu égard à l'erreur et à la vérité. La raison pratique.

J'ai établi les points de réalité, soit principes, soit phénomènes constants, dont l'affirmation compose un premier ordre de certitude. Mais, si faible ou si limitée que puisse paraître l'intervention du doute possible, et par suite de la volonté, dans cet ordre, encore fallait-il en tenir compte : on a dû reconnaître que toute affirmation où la conscience se porte avec réflexion est subordonnée, dans la conscience, à la détermination même d'affirmer. Là se trouvent l'explication et l'essence du pyrrhonisme.

Un second ordre de certitude comprendra les décisions fondamentales rejetées du premier. Il sera caractérisé par la place plus grande que le doute, les passions et la volonté occupent dans l'établissement humain, soit individuel, soit historique de la vérité. Un grand fait y projetera son ombre : le fait de l'existence d'un domaine des erreurs, des négations, des vérités contestées, des

oyances variables, de la lutte de la conscience avec le-même et des consciences entre elles pour l'affirmation de certains principes essentiels.

Le principe de ces principes est la liberté. Le second 'dre de certitude roule tout entier sur l'interprétation s faits de la volonté affirmative : sommes-nous libres i sommes-nous prédestinés à croire, affirmer, nier,)uter? Le problème remonte jusqu'aux vérités que)us avons posées comme les plus immédiatement cerines. En un sens, on l'a vu, il les infirme et les susend toutes, quoique sa solution ouvre en même temps i champ nouveau. Il fait donc l'unité de la certitude, ii, par lui, est essentiellement pratique et humaine, sque dans la constitution des lois les plus abstraites, isque dans l'admission des données inhérentes à la ensée universelle. Quelle est en effet celle de ces lois de ces données qui n'ait point été mise en doute ou ui ne puisse l'être en quelque manière? Je ne rentrerai as ici dans une discussion épuisée.

Après tout ce que j'ai dit en plusieurs lieux, et sous ivers points de vue, de la probabilité d'existence d'une olonté libre, ou source de déterminations premières ans l'homme, et de l'impuissance où nous sommes éanmoins d'en obtenir une preuve de fait ou une déionstration logique, il est clair que la solution du problème ne peut plus être demandée qu'à la raison praque. C'est une affirmation morale qu'il nous faut; oute autre supposerait aussi celle-là. En d'autres ermes, la raison pratique doit poser son propre fonement et celui de toute raison réelle, car la raison ne

se scinde pas : la raison n'est, selon notre connaissance, autre chose que l'homme, et l'homme n'est que l'homme pratique.

Voyons donc comment la question se présente sous ce nouvel aspect.

Pour et contre la liberté, pour et contre la nécessité, s'offrent les considérations suivantes. Résumons-les, s'il se peut, sans les affaiblir.

Si c'est la nécessité qui est vraie, l'esprit trouve son repos dans la conviction de l'infaillible loi du monde. La science, qui vise à la synthèse universelle, voit s'ouvrir une carrière que nul indéterminé ne borne, ni dans les abîmes du passé, ni dans le flux indéfini de l'avenir. La morale, la politique et l'histoire deviennent des sciences naturelles. L'homme, vis-à-vis du passé de son espèce, doit éprouver les mêmes sentiments qu'inspirent à l'observateur les lois de la géognosie et de la paléontologie ; il doit professer pour le présent une résignation salutaire, et se tenir dans l'attente calme des choses futures. L'inaction ne lui est pas conseillée peut-être (et ne saurait d'ailleurs lui être imposée, car chacun obéit à sa nature), mais au moins l'intelligente soumission à l'ordre éternel, et une imperturbable indulgence pour les autres hommes, pour les criminels, pour le crime lui-même, parties et rouages de cet ordre, parties nécessaires au même titre que tout ce qui est, et que sa propre conscience. Enfin, des deux tendances qui se partagent les jugements humains, celle-là seule est alors légitime, suivant laquelle tout acte se prouve et se jus-

fie comme un des termes d'une série dont la loi est onnée.

Alors aussi nous avons à nous défendre contre la ndance opposée, et ce n'est point sans peine que nous parvenons ; ce n'est jamais d'une manière durable et onstante dans la vie pratique. Il est incompréhensible ue, placés à notre rang dans une suite de phénomènes *écessairement* préordonnés, nous ne laissions pas 'être *nécessairement* enclins à supposer l'indétermiation réelle de certains futurs, tant de la conscience ue du monde qui dépend d'elle, et cela quand même ous pensons en général que tout est nécessaire ; il est range que l'*ordre des choses* se contrarie, en comprenant dans ses arrêts l'apparence invincible d'une liarté de fait et l'irréductible antagonisme des doctrines, ont les unes confirment ce même ordre en niant cette berté, les autres le nient en la confirmant ; il est inexlicable que l'universelle loi souffre, ou plutôt réclame existence d'une morale naturelle humaine, qui est sa égation. Si notre ignorance de la loi des futurs fait otre illusion, comment notre illusion résiste-t-elle à la ossession réfléchie de la vérité suprême, où tel de nous estime parvenu ? Sans doute l'astronome copernicien *oit* le soleil en mouvement et la terre fixe, tout comme *s voyaient* Aristote et Ptolémée ; mais en voyant il ne oit point, et il sait et prouve que l'apparence doit être qu'elle est. Au contraire, le spinoziste subit l'apparence et ne l'explique pas, et, appelé à faire œuvre homme et non plus seulement de philosophe, il ne

se scinde pa... ..r en donnant à son illusion la va-
autre chos... ..alité morale.
pratique ... de la nécessité semblent répondre
Voy... ...cet argument. La nécessité même est
ce ... ..ernier refuge où ils se croient inaccessi-
p. ... ..elle qu'ils chargent d'une anomalie dont
...ut être responsables. Si, disent-ils, nous nous
...ous dans la pratique à la manière des autres
...es, en dirigeant notre volonté, nos passions, nos
... nos paroles, notre influence, pour déterminer des
...ements ordonnés à l'avance, et comme s'ils pou-
...ent pourtant ne pas se produire, c'est que notre vo-
...nté, nos passions sont préordonnées aussi et néces-
...ires ; et dans le cas où elles n'existeraient pas, ces événements dont elles sont des conditions n'existeraient pas non plus : dès-lors le dogme de la nécessité ne conseille point l'inaction, ainsi que tant de moralistes l'en accusent. Mais cette réponse ne va pas au cœur de la question. Pénétrons plus avant et demandons-nous ce qu'il arriverait si l'homme pratique n'oubliait jamais que *tout est nécessaire*, et si sa conviction de théorie demeurait véritablement présente aux modifications, aux déterminations quelconques de sa vie. Jugeons du caractère moral de la thèse nécessitaire, non sur les actes, produits journaliers de la raison pratique, quelle qu'elle puisse être au fond, mais sur ceux qui conviendraient à l'hypothèse où l'agent se déterminerait avec la conviction nette et continue de ne pouvoir faire à chaque instant que ce qu'il fait, vouloir que ce qu'il

t. désirer que ce qu'il désire. Supposons cette con-
ance inébranlable, autant que toujours présente, et telle en un mot qu'un maniaque pourrait seul la posséder. N'arrivera-t-il pas de deux choses l'une, ou que le sujet mis en expérience, étant de nature molle, peu passionnée, se croira dispensé de tout ce que nous appelons effort, lutte avec soi-même, lutte avec le monde, courage, ardeur, peine volontaire, et que, abandonnant les choses à leur cours, il justifiera les effets de son humeur patiente ou de son cœur lâche par les arrêts du train nécessaire du monde? ou qu'animé de passions violentes, au contraire, et se croyant assuré d'un avenir qui comble ses vœux ou qui les désespère, il s'emportera à tous les excès du fanatisme, se permettra tous les attentats qu'ordonne le ciel, ou se plongera vivant dans la damnation et dans la mort de l'âme. Je parle de manie pour accuser plus fortement la vérité; mais n'avons-nous pas des exemples de ces caractères à tous les degrés, depuis le genre anodin jusqu'aux extrémités les plus sombres? Le dogme de la nécessité peut donc engendrer, chez l'homme qui le pratique sérieusement, l'inaction ou la fureur, la résignation ou l'enthousiasme, l'indifférence ou le fanatisme, mais, dans tous les cas, il le jette hors des voies de la morale naturelle et commune. L'existence de la raison pratique la plus vulgaire est une anomalie dans le système nécessitaire. Si la morale est vraie, cette nécessité qui la fait être se constitue en opposition avec elle-même. Si la morale est fausse, pareillement. Et, vraie ou fausse, la morale n'a guère moins d'universalité que la nature humaine.

Maintenant, confirmerons-nous par notre croyance une hypothèse que les instincts moraux de la conscience démentent à chaque instant, et que combat dès-lors la loi morale elle-même, ce grand fait idéal de l'univers?

Si c'est la liberté qui est vraie, tout un ordre de faits échappe à la science et à la prévision de l'homme : ou plutôt l'homme est créateur d'un ordre nouveau dans le monde, d'un ordre qui ne saurait jamais être donné tout entier, mais qui se fait perpétuellement et qui est par excellence le domaine humain, son domaine.

Alors l'inquiétude la mieux justifiée ne s'emparera-t-elle point de cet être suspendu sur les abîmes du temps, et qui se fait sa loi, sa destinée? Le passé est plein de remords pour lui; le présent, de doutes et d'angoisses; l'avenir, de mystères insondables. Les jugements de l'homme sur l'homme ne sont plus des lois qui s'appliquent d'elles-mêmes; ce sont des arrêts de souverain sur souverain. Absoudre ou condamner deviennent des réalités saisissantes, quelquefois terribles, que chacun doit attendre de tous et de sa propre conscience. C'est chose étrangement singulière, et faite pour effrayer un regard profond, que le pouvoir de produire un phénomène instantané, nouveau, de le produire, non pas il est vrai sans précédents, sans racines, sans raison, mais enfin sans liaison nécessaire totale avec un certain ordre éternel des choses!

Mais aussi la divergence des doctrines humaines s'explique, en même temps que le désordre des actes,

et de la manière la plus simple. La supposition des faits contingents, si familière et si inévitable, se justifie; la responsabilité morale s'établit au sens étroit, conformément à la raison du peuple, et l'homme revêt une étonnante grandeur jusque dans les misères attachées à sa condition d'être libre : il est l'auteur de lui-même; les révolutions de l'histoire sont l'œuvre de l'humanité. Cet absolu cherché de chimère en chimère, à travers les élucubrations théologiques, nous le trouvons au fond de notre nature, non qu'elle échappe à toute relation, mais parce qu'elle peut quelquefois les dominer toutes. La philosophie, enfin *humanisée*, trouve dans l'homme, qui est à la fois son créateur et sa matière, le type, l'unique type connu de ce que l'être a d'inaccessible, de cette source de faits premiers qui partout ailleurs lui échappe, et qu'elle ne peut que vainement s'efforcer de définir en dehors de tous rapports, par-delà les bornes du monde intelligible.

Est-il donc vrai qu'il faille acheter la croyance à la liberté au prix des terreurs et des scrupules excessifs, continuels, et de tous les fantômes dont la conscience, soulagée du poids des chaînes de la nécessité, peuplerait le vide fait autour d'elle? La doctrine de la responsabilité morale aurait-elle pour effet de nous imprimer vis-à-vis de nous-mêmes une irrémédiable timidité, et comme une peur qui nous glacerait à la pensée de ce que nous pouvons ou devons faire malgré l'ignorance où nous savons que nous sommes, et de bien des motifs et de bien des conséquences de nos actions? Serions-nous ainsi frappés d'irrésolution? Ou, au contraire,

l'orgueil de la liberté, l'exaltation, la fermeté juste ou criminelle de la conscience nous porteraient-ils à l'énergie des actes extrêmes et attentatoires, comme nous avons vu en un autre sens que la nécessité le pouvait faire, selon la nature des tempéraments et des caractères individuels? En face de nos semblables, la conviction forte, inébranlable de la responsabilité personnelle nous rendrait-elle indulgents à l'excès dans nos jugements, parce que nous nous exagérerions notre ignorance des vrais motifs et des conséquences des actions humaines décrétées dans le for intérieur? Ou plutôt, et plus souvent, nous montrerions-nous durs, impitoyables, irréconciliables à jamais avec ceux que nous accuserions d'un manquement quelconque à la morale, autorisés que nous nous croirions à charger l'agent de la faute tout entière, sans en donner la moindre part aux conditions et circonstances externes qui n'ont pu rigoureusement la déterminer? En ce cas, la doctrine damnable de la damnation éternelle naîtrait de la croyance à la liberté, aussi bien qu'elle peut naître du dogme de la nécessité. Spinoza et saint Paul consentent que le méchant, nécessairement méchant, soit nécessairement étouffé ou damné; à un autre point de vue, le délinquant, libre réceptacle du mal, sera-t-il librement et irrévocablement exclu par les bons du règne éternel du bien?

S'il en était ainsi, par la liberté comme par la nécessité, quoique sur des motifs tout contraires, la spéculation sortirait des voies de la raison pratique, du moins

de celles qu'avouent les honnêtes gens de nos jours, et pour arriver aux mêmes conséquences funestes. Il semblerait dès-lors qu'un parti moyen entre la liberté et la nécessité serait le plus utile, et le plus propre à dégager la morale. Mais un tel parti n'est tenable, s'il l'est, que pour le mystique, pour celui qui, sans s'arrêter à la contradiction, sape la science, ensuite n'établit rien de net et de compréhensible. La liberté et la nécessité ne sauraient être ni simultanément vraies, ni simultanément fausses, car, de deux choses l'une, ou les actes humains sont tous et totalement prédéterminés par leurs conditions et antécédents, ou ils ne le sont pas tous et totalement. Le doute serait donc notre seule ressource: mais le doute ne nous tire point de peine quant à la morale : s'il est souvent légitime en face des théories, il est la mort de l'âme dans les choses pratiques et touchant toute croyance d'où dépend la conduite de la vie.

Analyser ces difficultés, les résoudre jusqu'aux derniers détails, justifier la liberté par l'étude de la série des notions et des actes moraux, ne serait rien moins que composer incidemment un traité de morale. Mais nous pouvons en quelques mots aller au fond de la question et en donner la solution générale.

Ce parti moyen entre la liberté et la nécessité, cette synthèse qu'on regrette et qu'on s'efforce vainement de construire, la liberté bien définie et limitée, quoique maintenue en toute rigueur, la liberté qui la réfute la remplace. La liberté n'exige pas l'indétermination totale de certains futurs, même de ceux qui dépendent directement d'elle; l'arbitraire des productions, l'absence

d'origine motivée, la négation des relations antérieures, le vide de toutes lois déterminantes à l'entour d'une classe de faits, tel n'est point le caractère des événements libres. Quand de rares théologiens ou philosophes ont ainsi compris le type de la liberté, ils se perdaient dans la considération du premier commencement et de l'absolu devenir, posés dans la volonté de je ne sais quel être, dont l'existence antérieure devait alors demeurer pour eux sans fondement, quelques efforts qu'ils pussent faire; mais la liberté humaine, si nette qu'ils l'aient conçue, ils en ont toujours subordonné l'exercice à des conditions préexistantes et nécessaires. Toute autre conception eût été chimérique aux yeux mêmes de ces hommes qui ne craignaient pas la chimère, et qui l'ont bien prouvé.

Des exemples très simples nous feront comprendre comment des événements peuvent être frappés d'indétermination par le fait de la liberté, tandis que l'ordre et les lois du monde subsistent concurremment avec celle-ci, et l'enveloppent, l'enserrent de toutes parts sans l'affecter quant à son essence. Ainsi, un mouvement musculaire commence une série de mouvements locaux dans le monde extérieur : ces mouvements sont soumis aux lois générales de la mécanique, aux lois physiques telles que gravitation, frottement, etc., et se déterminent en mille manières selon des conditions et circonstances nécessairement données. Le mouvement musculaire lui-même dépend nécessairement des lois de l'organisme, et pour sa forme, son intensité, etc., et tout

d'abord pour sa production. L'acte de volonté qui précède ce mouvement, implique à son tour cet organisme, sans lequel on ne voit point qu'il puisse être manifesté, et, supposant par là même l'ensemble des lois mécaniques et physiques, exige en outre pour son appui propre une suite antécédente de pensées, des faits d'imagination et de mémoire, et toutes les lois intellectuelles et passionnelles qui président au développement de la personne. Sous ces divers points de vue, le déterminisme est partout, et voilà comment existe un ordre universel dont pas un phénomène ne souffre être soustrait. Et cependant si l'acte de volonté est libre, son existence est indéterminée *à priori*, et avec elle l'existence de toutes les conséquences qu'il peut avoir. Les modes d'exister sont préordonnés et nécessaires ; tout possible est en un mot nécessaire à l'égard d'une multitude de formes de sa réalisation, s'il se réalise : mais l'*exister* lui-même n'est point préordonné, et des possibles peuvent ne se point réaliser. Il n'y a là nulle contradiction, et l'on voit que l'ordre et la plus entière détermination des choses qui sont, telles qu'elles sont, se concilient avec l'indétermination pure de certaines données de l'avenir.

Parmi les événements de tout ordre, internes ou externes, que l'automotivité humaine appelle dans le champ des réalités, il n'en est donc point que dans la thèse la plus franche de la liberté nous puissions considérer comme *nouveaux*, c'est-à-dire d'une essence indéfinie et imprévoyable, ou qui n'aient leur racine dans le fonds commun des lois du monde, ainsi que dans le

fonds personnel de l'expérience, de l'imagination et de la mémoire : tous ont des rapports préexistants et de tous côtés, c'est en cela même qu'ils sont possibles; mais il en survient de *nouveaux*, auparavant indéfinis et parfaitement imprévoyables quant à l'être, à l'être donné; c'est-à-dire que, un choix libre ayant lieu entre tous les possibles qui s'offrent pour l'avenir immédiat dans un cas particulier présent, tous, à l'exception d'un seul, deviennent impossibles à l'instant, et ce dernier passe de la possibilité à l'être, à la nécessité, et prend rang dans l'ordre des choses avec la suite prolongée de ses conséquences, les unes dès-lors nécessaires, les autres simplement possibles comme elles étaient avant.

Une comparaison empruntée à l'ordre mathématique me semble tout à fait frappante dans cette matière. Supposons une fonction donnée entre tant de variables qu'on voudra, et représentative d'un ordre concret. Certaines de ces variables recevront des valeurs possibles quelconques, déterminées arbitrairement : on les nomme *indépendantes;* l'arbitraire ne saurait aller pourtant jusqu'à adopter des déterminations autres que celles qui affectent la forme de nombre, de quantité, et qui de plus ont le sens voulu par la nature de la question, et leur place marquée nécessairement dans certaines séries. Toutes les fois que les valeurs des variables indépendantes seront fixées à volonté, et qu'on tiendra compte en outre des quantités constantes primitivement données, la valeur de la fonction sera elle-même déterminée et nécessaire. Imaginons d'ailleurs qu'il s'agisse, non d'une fonction continue et indéfinie à laquelle

un groupe de phénomènes serait soumis (le mouvement d'un corps céleste, par exemple), mais d'une loi qui lie un phénomène attendu à un phénomène posé, tous deux hypothétiques (la chute d'un grave, abandonné d'une certaine hauteur); il est clair qu'une relation nécessaire ne laissera pas d'exister et de faire partie de l'ordre universel apriorique, bien que les variables indépendantes (poids, hauteur, etc.) puissent n'être pas prédéterminées de valeur, ou que même il n'y ait peut-être pas lieu, en fait, à appliquer la loi, faute d'une détermination libre dans une certaine conscience. Pour achever notre comparaison mathématique, nous assimilerions la loi du monde, dans la thèse de la liberté, à une fonction de fonctions très complexe, les unes continues, les autres discontinues. Ces dernières, bien que déterminées, auraient ce privilége que certaines de leurs variables indépendantes pourraient, à un même instant donné, prendre l'une quelconques de plusieurs valeurs également possibles, dont aucune n'est ou ne devient nécessaire qu'au moment et par le fait de sa position issue d'une imprévoyable volonté. La fonction, la loi totale déterminative des faits quelconques par rapport au temps, n'exprimerait donc que le monde possible, ou plutôt elle serait le système gigantesque des mondes purement possibles, assujétis à des conditions générales communes. La trajectoire apriorique des événements se composerait d'un nombre incalculable de trajectoires hypothétiques, se croisant en mille manières, toutes douées de grands caractères communs, de propriétés communes. La trajectoire effective ne saurait jamais être

déterminée de tous points, si ce n'est *après coup* et lorsque la liberté aurait réalisé telles ou telles parties du cours d'une des trajectoires possibles, en laissant de côté ces parties de toutes les autres qui s'offraient pour un même intervalle de temps. Ce que cette comparaison ne précise pas suffisamment, ou simplifie à l'excès, tout mathématicien le voit. Telle qu'elle est pourtant, si je ne me trompe, elle éclaire beaucoup la question des rapports de l'ordre avec la liberté.

Ainsi, toute la science justement supposable, la science accomplie, ne suffirait pas pour donner les moyens de déduire, des états antérieurs du monde, l'état futur exact et complet après un temps quelconque. La prévision n'est que partielle et approximative, là où elle est certaine; ailleurs, elle est conjecturale et plus ou moins probable : je dis partielle, portant principalement sur les phénomènes d'ordre général qui embrassent et conditionnent tous les autres; je dis approximative, parce que même ces grandes lois, où la part des actions humaines et libres semble nulle, ne laissent pas d'admettre dans leurs effets une intervention minime d'éléments imprévus et imprévoyables. Par exemple, le moindre déplacement volontaire d'un homme sur la surface du globe terrestre modifie, quoique dans des limites singulièrement étroites, mais enfin modifie, et la marche de la planète, et celle du soleil, et l'application de la loi de la gravitation, aussi loin que son empire s'étend d'astre en astre dans l'immensité.

Si nous passons de la sphère du monde à la sphère de l'homme et de ses lois propres, les mêmes considé-

rations sont applicables. Seulement, la part de l'imprévu grandit beaucoup, et cela moins encore dans les faits eux-mêmes que par l'importance du domaine créé en eux : la morale. Celui qui, pour apprécier la valeur de la liberté, n'aurait égard qu'à sa portée en quelque sorte matérielle, et n'envisagerait que les derniers résultats des événements libres dans la marche de l'humanité, perdant de vue les personnes individuelles, les temps définis, les relations passagères, celui-là verrait le principe de détermination effacer ou surmonter de plus en plus le principe des accidents. C'est que les actes produits de la volonté sont de direction variable et de sens contraire les uns aux autres, vis-à-vis de l'action constante et constamment dirigée des grandes lois de la passion, de l'instinct et de la raison. Opposés à ces lois, ils se détruisent mutuellement, quand on les considère en grand nombre et pour une période suffisamment prolongée, pour ne laisser paraître les résultats que de ceux qui leur sont conformes. Ainsi l'ordre domine à la longue, et les faits désordonnés s'anéantissent à la fin. Dans l'homme lui-même, et à l'instant présent, la part des accidents et des désordres possibles, si grande, moralement parlant, est bien bornée relativement à la masse des conditions nécessaires imposées à ses actes de toute nature et dont nul ne s'affranchit. Formons-nous une juste idée de tout ce qu'il entre de primitivement involontaire dans les éléments de nos déterminations : nature et jeu des organes, phénomènes extérieurs, lois de l'entendement, séries naturelles et logiques des idées, impulsion passionnelle, motifs moraux, faits antécé-

dents qui ont imprimé la conscience, habitude, enfin, cette force mécanisante des êtres vivants ; pesons ces choses, et il nous semblera voir singulièrement se rétrécir le domaine d'une liberté dont la nécessité fournit toute la matière. En même temps, les lois de l'univers bornent la puissance, retiennent l'activité humaine enfermée dans certaines séries. L'acte libre en lui-même n'est jamais qu'un choix entre deux partis (*deux* au fond par la méthode de disjonction) dont aucun n'est séparément nécessaire, mais dont il est pourtant nécessaire que l'un des deux soit réalisé. Il est vrai que l'importance des effets de la liberté ne doit pas se juger sur le peu de place que ses décisions propres occupent dans le monde : la nécessité elle-même se charge d'attacher à l'acte une fois suscité par le vouloir, d'y attacher dans l'agent et hors de l'agent des suites d'une portée incalculable ; mais ces suites-là sont surtout morales, et c'est moralement qu'elles sont grandes ; or, au point de vue moral même, l'agent capable des contraires ne laisse pas d'être circonscrit dans un ordre statique ou dynamique de rapports, où il va puisant nécessairement ses mobiles, et consacrant les lois dont il se fait le sujet.

Je reviens maintenant aux difficultés que j'opposais à la liberté : l'ordre du monde violé ou même anéanti, l'homme suspendu sans appui, sa conscience livrée à tous les scrupules et à toutes les terreurs. Pouvons-nous opposer équitablement au monomane nécessitaire, dont la fiction a dû nous donner une idée des conséquences du déterminisme, un autre monomane possédé de la

conscience permanente, continue, d'un libre arbitre ou tremblant ou féroce, toujours en érection? Le croyant pratique parfait de la liberté serait-il ainsi un pauvre malade n'osant se mouvoir de peur de tomber, redoutant d'agir, presque de penser, et s'arrêtant pour sonder partout des abîmes? ou peut-être un homme trop bien portant et trop vivant, dévoré de la fièvre de l'activité, n'apercevant guère de bornes à son pouvoir ni d'obstacles à sa volonté, dans l'exercice de laquelle il se complairait sans scrupule, enfin toujours prêt à bouleverser le monde par son caprice? Non, malgré la spécieuse symétrie de ces conséquences avec celles qui se tirent de la nécessité, elles ne sont point justes.

Le monomane nécessitaire est le véritable homme pratique de la nécessité, parce que la nécessité, si elle est, est absolue, est au-dessus de l'exagération; et celui qui la croit, si elle est vraie, ne peut embrasser trop ni serrer de trop près sa conviction. Mais le monomane de liberté ne serait pas l'homme pratique de la croyance dont il se ferait une idée monstrueuse en supprimant ou amoindrissant à l'excès la part des déterminations anticipées dans le cours du monde. En doctrine, il mettrait à néant toutes les lois, même les plus sensibles, et celles sans lesquelles aucun ordre ne se conçoit. En morale, il n'admettrait donc ni solidarité, ni influences réelles, efficaces. A ses yeux, point de milieu entre la chose, entre l'être inerte ou esclave, et l'homme que lui-même penserait être, œuvre intégrale de soi, maître de tout. De là les conséquences les plus inhumaines en tout genre, et jusqu'aux plus impossibles; aussi l'obser-

vation nous offre-t-elle beaucoup moins de types approchés de ce dernier monomane que du premier. Il est plus malaisé de se croire maître et tyran de l'univers, avec la pleine responsabilité d'une volonté créatrice, que de s'imaginer, en créant de la force et des actes, être un chaînon de l'acte universel, un produit de la force qui fait tout. Presque tous les *grands hommes*, les *hommes de volonté* mêmes, ont été des fatalistes. Tant l'humanité a de peine à se dégager de ses entraves et à se faire une juste idée de son autonomie! Le fantôme de la nécessité pèse sur la nuit de l'histoire; la liberté est une aurore.

Ainsi les considérations morales disposent notre croyance à affirmer cette liberté qui ne nie point l'ordre du monde, et qui, dans cet ordre même, est le fondement et l'essence d'une loi spécialement humaine, de la loi morale. Pour achever de déterminer notre affirmation, plaçons-nous maintenant à un autre point de vue, celui de l'erreur et de la vérité.

Dans le système de la nécessité, l'erreur est nécessaire ; dans le système de la liberté, elle dépend de jugements dont nous pouvons toujours suspendre l'arrêt, et ainsi n'a rien de fatal. Il suit de là que la nécessité n'accorde point de moyens sûrs de discerner le vrai du faux : chacun de nous pense et juge comme il doit penser et juger; les erreurs, comme les maux, sont partie intégrante de l'ordre éternel ; enfin, à cet égard, toute erreur est aussi une vérité. Le nécessitaire conséquent regardera donc comme un fait inéluctable, établi de

toute la force de ce qui est et doit être, le partage de l'humanité entre des masses vouées à la damnation de l'illusion et du mensonge, et un petit nombre d'élus de la science et de la vérité. C'est la doctrine que nous voyons régner le plus ordinairement dans le passé. Or, il faut bien avouer que l'élu n'a pour lui, et pour s'assurer de son élection, que sa propre affirmation, sa foi et celle de quelques autres hommes, la science prétendue ne produisant point un critérium reconnaissable en dehors de lui et de ces quelques hommes. Aux yeux des autres, à nos yeux, cette science est illusion pure, cette illusion science réelle. L'erreur, déjà vraie en ce sens qu'elle est inévitable, essentiellement liée à l'ordre du monde, pourrait même n'être l'erreur en aucun sens, et être la vérité véritable. En effet, qui décidera, au milieu des contradictions croisées, dans le flux et reflux des affirmations et des doctrines, quand chacun réfléchit en sa pensée, et cela nécessairement, un certain ordre apparent pour lui, qui décidera de la conformité de cet ordre avec les lois réelles, qui, ne se manifestant pas à nous d'une autre manière, sont soustraites par le fait à toute vérification commune?

Le fataliste qui s'attribue le don si mal partagé de la vérité, cet élu du milieu des divagations humaines, est un croyant, et, de plus, un mystique, dans quelque draperie de science qu'il essaye de s'envelopper. Mais de nos jours le système nécessitaire revêt une forme historique, plus douce et plus spécieuse : on acclame le progrès des idées et des mœurs, écrit dans l'histoire, et

l'on dit que la vérité est progressive. Tout est bien jusque-là. S'il s'agit de ces connaissances qui, d'abord refusées à l'homme, se découvrent par sa constante recherche ou cèdent à ses efforts combinés, le progrès est la science même en voie de formation, dans toute société où l'étude n'est pas impossible : *multi pertransibunt et augebitur scientia; l'humanité est comme un seul homme qui vit toujours et apprend continuellement.* Dans l'ordre positif des investigations, la vérité est progressive, parce que le travail dévoile des faits, des lois cachées, jamais en ce que le faux de la veille puisse être le vrai du lendemain, et réciproquement. Laissons se prévaloir des variations des sciences ceux qui en ignorent les méthodes, confondant l'hypothèse et la preuve, l'observation fautive et l'expérience qui rectifie. Si nous parlons des mœurs et des idées morales, des doctrines métaphysiques, théologiques, cosmogoniques, de ces questions qui forment le champ ordinaire des contradictions de l'homme, et dont la méthode même ne s'est point constituée régulièrement, le progrès de l'humanité se conçoit encore sans supposer que la vérité varie. Pourquoi ne pas dire : L'être humain parvient graduellement à envisager le vrai, unique, dont il porte en soi la virtualité, et dont il peut à toute force, en tout temps, atteindre les éléments essentiels, en doutant où il faut, en affirmant dans la mesure autorisée par ses connaissances positives et observée dans la pureté de son cœur et dans la liberté de son esprit? Il y parvient, tout autant qu'il peut dégager sa conscience, et des nuages que l'ignorance amoncèle, et des fausses clartés

que la passion rayonne, et de la masse des préjugés dont l'obsèdent les affections communes, consacrées et transmises dans l'état social. L'œuvre est difficile; fût-elle impossible effectivement, idéalement c'est autre chose. Mais le progrès est plutôt social et moyen que sensible par l'observation des individus quelconques, plus apparent dans la marche des sociétés humaines que par la comparaison des personnes d'élite à des époques diverses. Il se comprend, cherché dans la personne elle-même, principalement en ce que les voies du vrai unique vont se désobstruant devant elle, grâce aux efforts et aux succès relatifs de celles qui l'ont précédée, aux découvertes, aux luttes, aux erreurs mêmes des chercheurs et de tous les gens de bien, et à l'amélioration que leurs travaux et leurs exemples ont apportée au fonds commun des consciences.

Loin de cette théorie, le fatalisme moderne prétend que chaque âge a sa vérité propre. Le progrès se place alors, non dans le dégagement de *la vérité*, mais dans la succession réglée de *vérités* démenties les unes après les autres, et pour une fin qu'il s'agit de connaître. Cette fin même, dans l'éternel mouvement du monde, nous apprendrait un certain vrai, non pas *le vrai*. Alors rien n'est vrai, rien n'est faux permanemment. Alors ce qui est vérité maintenant fut autrefois mensonge et redeviendra mensonge. Alors l'auteur d'une belle action dans l'antiquité, c'est-à-dire d'une action que nous jugeons belle aujourd'hui, fut un coupable selon la loi historique; et ceux qui perpétrèrent des actes monstrueux furent dans la loi et dans le bien. Je ne quali-

fierai pas de telles conséquences. Ce qui importe à mon objet, c'est de savoir comment le système nécessitaire peut permettre de discerner entre le vrai d'une époque et le faux de cette même époque, de manière à donner à la moralité un appui quelconque, au moins dans le moment présent. La contradiction règne ; les mêmes assertions, de souveraine portée, se produisent et se combattent de siècle en siècle, depuis que l'humanité réfléchit et possède son histoire. Qui donc a qualité pour faire entre le vrai et le faux, entre le bien et le mal qui en dépendent, un départ qui est toujours à recommencer. Vous qui tenez, *fatalement*, pour le vrai actuel, qu'inventerez-vous qui confonde mon erreur actuelle, dans laquelle je persiste *fatalement?* Sur la question même de la nécessité, qu'est-ce qui vous garantit, à vous qui affirmez, la supériorité *de vérité présente,* sur moi qui nie? La vérité ne serait-elle pas variable ici comme ailleurs? Je suis, moi, pour la vérité à venir, pour la liberté. Vous m'opposez le témoignage de votre conscience? elle est faussée; de vos coopinionaires? j'ai les miens, s'il en est besoin ; enfin de votre loi historique, selon votre formule? et je la nie aussi, je vous fais face, irréductible à vos arguments. J'ai vécu déjà d'aussi longs siècles que vous, et j'espère en vivre de plus longs. Je proteste pour la liberté, et ma protestation, si elle n'est à vos yeux que celle d'une fatalité qui se croit libre, c'est précisément alors qu'elle doit vous paraître invincible.

Dans la thèse de la nécessité, point de réponse à ces objections. Seulement, comme c'est à la liberté que le

ogrès nous mène, il ne s'est pas trouvé dans le passé : philosophe capable de les faire valoir avec pleine esure et force entière. Au contraire, la doctrine néssitaire, toujours plus puissante quand nous remonns les âges, reine des anciens temps, a, de longue ite, épuisé ses ressources.

Dans la thèse de la liberté, j'avouerai tout d'abord ie nous ne possédons pas non plus un moyen sûr de scerner le vrai du faux, par un critère en quelque sorte atériel et de tous points inéluctable. Mais la liberté 'écisément le veut ainsi; et le moyen n'existant pas et ; pouvant pas exister tout trouvé, du moins une méode existe pour y suppléer. Cette méthode c'est la réixion soutenue, la recherche constante; la saine critiie, l'élimination des passions nuisibles, la satisfaction s justes instincts, l'équilibre observé entre la conissance, qui souvent nous fuit, et la volonté prête à ipposer ou à feindre la connaissance; c'est en un mot sage exercice de la liberté. Avec cela, nous n'évitons is toujours l'erreur, mais toujours *nous pouvons l'éiter*, ce qui est le grand point et le point moral, si bien onfirmé en toute occasion par la raison pratique des ommes appelés à contrôler mutuellement leurs jugeents. Chacun de nous est responsable de ses opinions omme il l'est de ses actes moraux, ou plutôt l'opinion iême est ou doit être un acte moral. Nous faisons l'erur et la vérité en nous, nous mettant, après libre exaien, en contradiction ou en accord avec des réalités ctérieures dont l'affirmation ne s'impose pas nécessai-

rement à la conscience. Sommes-nous dans le faux? Nous pourrions être dans le vrai au même moment, en sachant douter, c'est-à-dire examiner. Nous pouvons être au moins dans le vrai moral, si le doute n'est pas tenable et s'il faut se prononcer, parce que la moralité réside éminemment dans l'intention, et dans cet emploi des forces que la conscience juge le plus légitime à chaque instant.

Quelles sont maintenant les conclusions de la discussion que nous avons établie? Il s'agissait de décider de notre croyance entre deux hypothèses, et la considération approfondie de l'erreur et de la vérité, de leur possibilité, de leur nature, apporte de puissantes raisons en faveur de celle des deux qui explique le plus humainement ces choses.

Les conditions de l'affirmation et de la croyance sont du ressort de la liberté, ou réelle ou apparente. Apparente? cette apparence nécessaire est encore un élément de la certitude : je me crois libre sans l'être ; en cela nécessité, je suis donc dans le vrai ; la liberté me donne une explication nominale des faits humains, et cette explication que nulle autorité suffisante ne dément et ne démentira, s'il me plaît de la croire véritable (nécessaire qu'elle est, invincible, fatale) est donc aussi plus que nominale, et participe à l'éternelle réalité. Réelle, dans la plénitude du mot? naturellement, totalement, autant qu'humainement réelle? alors ma liberté prononce sur cette sienne propre existence réelle ; ma conscience s'établit dans ce jugement fondamental, et je

tiens la base de ce *second ordre* de la certitude qui, embrassant tout le champ de la vérité, remonte même inévitablement dans le *premier ordre*, le confirme ou le frappe de nullité.

Nous avons reconnu d'une manière générale, et que la nécessité est indémontrable, et que la liberté, qui ne l'est pas moins, réunit de grandes probabilités en sa faveur, au point de vue analytique et postériorique des phénomènes. La liberté est essentiellement d'instinct humain et de raison pratique. La liberté est une condition de la moralité des actes, au jugement de l'agent. La liberté explique seule l'existence de l'erreur dans le monde, seule établit la possibilité morale d'atteindre le vrai par l'application assidue d'une conscience toujours en éveil. La liberté enfin, si je l'affirme, est la vie de ma personne, la vie de la science que je poursuis. En possession réfléchie de cette croyance, l'usage que j'en fais tout d'abord est de la confirmer en moi pour me connaître, me posséder et me diriger. Ma certitude morale et pratique commence logiquement par la certitude de ma liberté, de même que, en fait, ma liberté a dû toujours intervenir dans la constitution de ma certitude, depuis le moment où, en ma qualité de philosophe, j'ai mis spéculativement toutes choses en doute.

En droit, la liberté s'applique à toutes les affirmations possibles. En fait, elle ne saurait ne pas s'appliquer à un très grand nombre. Quand et comment pensons-nous, en effet, qu'un homme peut se tromper, et que nous sommes faillibles nous-mêmes? N'est-ce pas

à peu près dans toutes les questions qui sont pour nous du plus haut intérêt, et sur lesquelles l'humanité se divise? La liberté posée, que devient donc la certitude, affectée par l'application de la liberté?

Elle devient, ou plutôt elle est variable et relative. Elle est en cela ce que le spectacle du monde témoigne bien qu'elle est, contre les vaines prétentions d'un dogmatisme aussi puéril qu'il veut paraître viril, toujours troublé, haletant, à la poursuite d'une sagesse imperturbable et d'une inébranlable science, dont la possession prétendue n'occupe que rarement toute la durée d'une vie mortelle, et à la grande pitié des *sages* qui pensent autrement. Elle est relative; non qu'elle varie avec les phases d'un progrès fatal, aujourd'hui vraie ou fausse, demain fausse ou vraie pour une seule et même affirmation; mais, immuable en puissance, immuable dans son objet, elle dépend, pour se constituer dans un homme donné, de l'état actuel de cet homme, et de ses habitudes, et de la nature et de l'empire de ses passions, et de la force de ses fonctions réfléchies. Qu'elle s'impose à la conscience avec toute l'énergie possible, qu'elle s'organise en croyance plus ou moins universelle, encore dépend-elle toujours de la liberté des esprits, de la rectitude des volontés; et elle est soumise en chacun de nous à une double vérification : la conscience d'autrui, les faits de l'avenir. Enfin, le progrès n'est pas dans la vérité même, ou dans la matière de la certitude, mais uniquement dans la moralité de l'homme et des masses humaines qui en sont les vivants sujets,

t dans la connaissance positive des lois du monde, laquelle, en se développant, assure et facilite la tâche des ffirmations demandées à la conscience.

Toute théorie de la certitude qui ne procède pas de 'illuminisme et de la mysticité, mais qui vise au rationel, roule nécessairement dans un cercle vicieux, ou se éduit au fond, sans que l'on veuille en convenir, à elle que j'expose. En effet, le philosophe qui prétend que la certitude s'appuye sur elle-même, au lieu d'être implement donnée en lui, et relativement à lui, à sa onscience et à sa liberté, comment peut-il être *certain l'être certain, et de cette certitude-là?* Quelque point ixe qu'il établisse (*aliquid inconcussum*), on lui demanlera d'où il peut savoir que la fixité prétendue n'est as relative à ses moyens propres et variables de la nettre à l'épreuve. Donc, afin d'éviter le progrès à l'inini où l'engagerait la question de la *certitude de la ertitude*, il sera conduit à tirer de l'existence d'un prenier critère celle d'un second, laquelle, à son tour, dénontrera celle du premier. C'est ainsi que Descartes prenait la preuve de ce qu'il appelait Dieu dans ce qu'il ippelait l'évidence de la pensée, puis s'assurait à l'aide le ce dieu que cette évidence ne pouvait le tromper. Beaucoup d'autres philosophes, surtout parmi les modernes, donnent leurs conclusions pour preuve de leurs prémisses. Ils croient qu'un système est boiteux, chancelant, tout le temps qu'il marche et va pour s'établir, mais que, une fois arrivé au but et arrangé dans son repos, ce même système se solidifie dans une sorte d'in-

tégrité circulaire. On abuse ici d'une vérité de méthode : la connaissance fait cercle et le cercle définit la connaissance ; mais où est la certitude ? Que le cercle soit le cercle de Hegel, ou le cercle de Fichte, ou un autre plus ancien, dès qu'il est proposé comme entier, unique, réel, une certaine croyance et une certaine liberté sont appelées à le confirmer en masse, comme aussi à l'infirmer en détail, et, quelque réalité qu'il ait, s'il en a, c'est pourtant de notre affirmation qu'il en tient la certitude en nous.

La théorie de la certitude fondée sur la liberté est donc la seule exempte de cercle vicieux. Les théories à visée absolue sont condamnées au sophisme ou au mysticisme. J'appelle mystique le philosophe qui se targue d'une révélation de nature quelconque pour se poser dans le complet, dans le définitif, dans l'immuable de la science ; celui dont la conviction propre n'est pas seulement à ses yeux une croyance actuelle jointe à la croyance morale en la durée et en la perpétuité de cette même croyance, ce qui est légitime et bon, indispensable même, mais, bien plus que cela et toute autre chose, une incompréhensible certitude en soi, fruit d'une participation non moins obscure à un être en soi non moins mystérieux. En face d'une vérité pratique énorme et qui, je l'avoue, offense mon œil, ce philosophe détourne le sien : il ne *veut* pas savoir que toute doctrine varie, et dans le cours des âges, et d'école à école, et de disciple à disciple, et dans une seule et même conscience : dans la sienne.

La relativité du vrai, telle que nous sommes conduits à l'entendre, n'a point le caractère d'une concession au scepticisme. Nous savons en effet, par la pratique, et nous déterminerons de plus près par l'étude, dans le champ des théories, que l'homme doit moralement prendre parti sur de certaines vérités, tant de celles que j'ai classées comme formant un premier ordre de la certitude, que là même où des doutes sérieux sont possibles. Sur d'autres points, s'il est sage de s'abstenir, c'est encore une manière d'affirmer et de décider. Au reste, un élément inévitable d'incertitude et de doute, à quelque faible degré que nous le réduisions quelquefois, est inhérent à l'humanité réfléchie. Le bon sens n'exige pas si essentiellemment, comme on l'a cru, certaines affirmations, qu'il n'exige un certain doute obscur, loin relégué, mais enfin possible à toute force, qui accompagne les faits réfléchis de conscience, comme une ombre, ordinairement inaperçue, toujours présente. Le commencement de la folie, puis son constant caractère moral, est, nous l'avons vu, un excès de certitude, un triste anéantissement de la puissance de douter. Avec une mesure quelconque de doute possible, et encore une fois cette mesure est à vous, amoindrissez-la tant que vous pourrez, ne la perdez jamais, nous avons la vraie science, nous avons le bon sens, nous avons la sagesse, nous avons la tolérance, et grâce, en un mot, à cette apparente imperfection de l'humanité, nous sommes *humains*. Dans la voie contraire, où le doute trop bien écarté ne peut plus revenir, l'absolu invoqué

n'engendre que systématisme, manie, folie, intolérance, fanatisme, inhumanité.

Le bon sens, dont la définition a dû être souvent cherchée, toujours manquée, implique *une mesure juste et morale du doute*, à appliquer dans les circonstances de l'ordre pratique et aux questions situées d'une manière quelconque en dehors de la déduction purement rationnelle. Aussi, est-ce à lui de séparer, loin de tout appareil scientifique, le domaine des vérités affirmées sans hésitation et qu'il appelle non douteuses (le doute minimum conservé en théorie est un doute sensiblement nul dans la pratique ordinaire), de le séparer, dis-je, par tous les degrés convenables, de celui des opinions et des passions où la liberté préside ostensiblement. Dans la sphère commune des pensées pratiques, des affirmations pratiques, où les hommes se rencontrent tous et s'entendent (tous, excepté les fous, qui sont seuls), le *bon sens* est identique au *sens commun,* selon l'acception naturelle de ce dernier mot. Mais l'identité ne se retrouve pas dans la sphère des principes réfléchis et formulés, et des théories qui en dépendent. Le *bon sens* n'est plus là, ou n'est plus un *sens commun :* les philosophes semblent en effet se séparer de la masse des hommes, et ils se divisent entre eux. On connaît la puérilité des tentatives faites pour fonder la philosophie sur le *bon sens* comme *sens commun à tous les hommes...* ou *à peu près commun.* C'est que le mot *sens*, trop métaphorique d'abord, ensuite beaucoup trop simple pour exprimer l'ensemble des fonctions natives, et acquises,

it perfectionnées qui forment le *bon sens*, devient tout à fait intolérable quand on prétend l'appliquer à la spéculation d'un philosophe obligé de comparer doctrine à doctrine et principe à principe, de lier rationnellement ses affirmations et de les discuter, enfin, non plus seulement de prononcer sur un cas particulier, dans les circonstances de la pratique, mais encore d'embrasser un système de vérités et de les formuler rigoureusement. Au milieu des principes qui s'opposent et des méthodes qui se croisent, si la philosophie en acte souffre l'intervention du *bon sens*, c'est en agrandissant et s'appropriant par une transformation convenable les éléments qui le constituent. L'un de ces éléments est la disposition morale particulière, laquelle s'érige en raison pratique générale; l'autre est ce principe du doute que je viens de définir, dont l'application à la recherche est pour ainsi dire l'essence même de la recherche et de l'examen (scepsis), et dont la présence, plus ou moins affaiblie mais toujours virtuelle, au sein des affirmations et des systèmes, est seule de nature à les affranchir de tout caractère de fanatisme ou de manie. Or, la philosophie qui admet ce *bon sens*, et le pratique explicitement, sciemment, ne saurait être que celle qui donne aux questions de la certitude et de la liberté des solutions conformes aux nôtres.

J'achèverai de définir la liberté, dont l'objet de ce chapitre est de motiver la croyance, en la signalant comme l'essence véritable et la plus propre substance de la personne humaine, ou, pour continuer l'emploi

des termes scolastiques, comme le principe d'individuation de cette personne.

Si je me suis fait comprendre jusqu'ici, on sait que le point d'application de la croyance en la liberté n'est pas une faculté mystérieuse déposée dans une âme déjà individualisée, un attribut mis dans un *substratum ad hoc*. Affirmer la liberté, c'est assurer que l'automotivité représentative est réelle dans les actes réfléchis et délibérés, et que ces actes, qui s'enchaînent tous *à posteriori*, ne sont point liés par une chaîne préexistante. Il n'y a là ni mystère ni entité; il y a un fait que nous croyons, un fait au-dessus de toutes les lois, partout où il paraît : ce fait même, que toutes les lois données et nécessaires de l'univers sont en partie subordonnées à celle qui n'*est pas*, mais qui *se fait* actuellement par l'homme, et qu'ainsi l'ordre du monde, en cette partie, n'est qu'un ordre en voie de formation.

La liberté n'est donc pas *dans une substance*, attribut d'une substance ou attribut d'un attribut ; elle est dans l'homme, propriété de ce groupe de lois et de phénomènes qui est l'homme ; elle y est, en tant que l'homme actuel détermine, et l'homme futur et divers autres faits de sa dépendance, sans que lui-même dépende entièrement de l'homme passé ni des autres faits antécédents quelconques.

La liberté, comme aptitude de l'homme à réfléchir, à délibérer, à vouloir, à créer par la volonté, au lieu de céder au vertige de la représentation, cette disposition dont la puissance est en lui pour primer les autres fonctions, est elle-même une donnée, et elle-même n'est

cause d'elle-même, j'entends d'une manière géné-
: et comme fait de l'univers. Au passage de la nature
male à la nature humaine, nous la voyons s'établir,
dans celle-ci, nous la voyons varier depuis l'extrême
ite de l'idiotisme jusqu'à cette possession supérieure
soi dont la limite n'est pas connue, dont le dévelop-
nent appartient à l'avenir des êtres. Qu'est-ce main-
ant que cette donnée? Pouvons-nous l'expliquer?
rons-nous en chercher l'origine, la cause?

ii nous disons qu'elle reconnaît pour causes les anté-
ents qu'elle a et que nous constatons par expérience,
qu'ainsi elle est nécessaire à la manière de tout effet
it la cause est posée, nous ne professons rien d'in-
igible, car les produits de la liberté ont ce caractère
entiel d'échapper à toute cause antérieure, et de n'ad-
ttre de cause suffisante que dans l'homme où ils sont,
au moment où ils sont. Les cas particuliers de la li-
té ne pouvant pas s'expliquer par causalité prédéter-
nante, comment comprendrions-nous que cette même
erté, prise généralement, comportât l'explication
'elle exclut sitôt qu'elle arrive à une existence déter-
née? En d'autres termes, la liberté est ce qui *sort* de
rdre des antécédents, pour n'*entrer* que dans l'ordre
s conséquents, qui la suivent elle-même et qu'elle
oduit en partie, ordre *nouveau* et mobile, dont l'élé-
ent propre est précisément ce qui fait être *le nouveau*;
n'est donc pas possible qu'elle ait ses antécédents
ur causes : autrement, ceux-ci seraient causes du fait
néral des choses qui leur échappent en tant qu'effets,
cela est inintelligible.

Si nous disons, pour déterminer l'hypothèse précédente et la rendre plus accessible à l'imagination, que la liberté ne résulte pas, il est vrai, causalement de l'ordre non libre qu'elle a pour antécédent, mais qu'elle est produite par création et par la volonté d'un être antérieur, libre lui-même et non créé, alors nous rencontrons les difficultés attachées à l'idée de création; nous les heurtons de front, et nous y trouvons enfin une impossibilité rationnelle d'autant plus marquée que l'acte créateur nous apparaît dans sa plus haute étrangeté. Il s'agirait de concevoir que ce qui est par soi et se modifie librement *fit que quelque autre chose fût, et fit que ce quelque autre chose se modifiât avec pleine liberté, et ainsi se rencontrât être par soi à cet égard, tout en étant par autrui.* Non-seulement nous nous placerions au-delà et bien loin des rapports possibles selon l'expérience, et de tous ceux dont la raison compose les notions et les règles, non-seulement nous admettrions que l'acte créateur produit son œuvre hors de son être et de tout être prédonné, mais encore nous voudrions qu'il créât un pouvoir de créer (il n'importe entre quelles limites). C'est plus que la création, c'est la création de la création. Aucune autre hypothèse n'est si radicalement étrangère à ce que nous pouvons connaître des phénomènes et de leurs lois. Résoudrions-nous de la sorte le problème, si fantastique que la solution en dût paraître? Nullement; car nous n'expliquerions la liberté que par la liberté, ou mieux (redoublement de ténèbres) par la liberté de créer des êtres libres. (V. *Premier essai*, § LI.)

Si nous disons, par une tentative désespérée de généralisation des idées d'ordre et de causalité, que la liberté est nécessaire, nécessaire en vertu de l'ordre du monde dont elle est une dérogation ordonnée, et comme partie et moment de la loi universelle du développement des êtres, nous ne disons rien, nous ne nous apprenons rien, si ce n'est *qu'elle est* et qu'elle soutient des rapports généraux et profonds avec l'ensemble des conditions de l'existence. Mais ces rapports, nous ne saurions les déduire *à priori;* et cet ordre, qui embrasse en un sens la liberté, laquelle, en un autre sens, lui échappe, nous n'en avons aucune autre connaissance que celle qui résulte de l'expérience, *à posteriori*, dans le déroulement successif des faits de l'univers. Ainsi nous avouons notre ignorance, ou du moins la formule à l'aide de laquelle nous cherchons à nous la déguiser est une formule vague, où il est témoigné de notre désir de ramener la liberté à l'ordre et de l'y enfermer, mais où ce désir n'est point satisfait. La nécessité dont nous parlons est une nécessité de fait, que nous nommons telle après coup, mais qui, envisagée en elle-même et dans l'origine indépendante exigée par la nature de la question, est identique à la spontanéité première et souveraine. Et cela ne pouvait être autrement, parce que la véritable doctrine de la liberté nous fait considérer le monde comme un *ordre qui devient et se fait*, non comme un *ordre préétabli qui n'a qu'à se dérouler dans le temps.*

Sommes-nous donc réduits à dire que l'origine de la puissance libre est un mystère? Oui et non, selon le

sens attribué à ce dernier mot. Mystère, en ce que nous connaîtrions et formulerions cette origine sans comprendre notre propre formule, et au vrai, sans rien connaître ni formuler, non ; la science repousse le mystérieux mystique et toutes les vaines tentatives qui se font pour expliquer les choses en paroles inexplicables, et imposer les formes de la raison à des énoncés irrationnels. Mystère, à la manière de toute donnée primitive, au-delà de laquelle on ne va point, et parce que tout sujet soumis à la ratiocination comme à l'expérience exige, en chaque genre, une première donnée qui leur échappe, oui ; la puissance libre est une donnée irréductible : on peut déterminer sa place et ses rapports de fait avec les phénomènes antérieurs ou postérieurs, et avec toutes les lois connues du monde ; on ne peut point la ramener à des termes dont elle soit la conséquence logique ou la conséquence par causalité.

Quand même nous admettrions, contre la raison que j'ai fait valoir, que la puissance libre a pour cause la série de ses antécédents de tous genres, lesquels constituent l'homme physique, sensible, intellectuel, passionnel, rationnel (et effectivement quiconque croit en la liberté ne saurait nier qu'elle ne soit une suite constante de cette série pleinement développée), encore alors il faudrait reconnaître entre les antécédents et le conséquent, ce saut, cet hiatus logique déjà reconnu au passage des fonctions physiques aux fonctions organiques, de celles-ci aux fonctions sensibles, puis aux autres fonctions supérieures. La causalité, je l'ai plusieurs fois répété, n'explique point l'effet par la cause sans que la

nature propre de l'effet entre dans la définition de la force, et, par suite, de la cause même en tant que telle, ce qui confond l'explication prétendue. Mais de plus, quand c'est au règne de la liberté que nous voulons passer, la force qui la réunirait aux règnes antérieurs ne nous est plus représentée en aucune manière. Le produit nouveau de la causalité serait dans ce cas ce qui a la puissance d'échapper à la causalité, et le saut des fonctions successives serait incomparablement plus grand et doublement insondable.

Le mystère de la liberté est la dernière et la plus haute forme de celui que nous avons atteint dans le fait du pur devenir actuel, dans celui du premier commencement, dans celui de l'être. Le mystère des données primordiales est l'inévitable extrémité de la spéculation et des choses, car tout a commencé, le progrès antérieur à l'infini étant contradictoire. Mais l'être, c'est-à-dire à proprement parler le phénomène, serait-il vraiment un mystère? Faut-il traiter de mystérieux ce qui est la lumière même, lumière de tout et lumière de soi? On voit où l'on arrive dans cette aberration de l'esprit, fruit de l'habitude, qui nous porte à vouloir expliquer cela même qui sert à expliquer tout, trouver l'origine et la cause de ce qui est premier, et la nature de ce qui est la nature

La liberté est le fait du commencement, partiellement indépendant, de certaines suites de phénomènes au sein des phénomènes antérieurs, des êtres antérieurs. Disons donc, si nous avons compris ce qui précède, disons que, abstraction faite des conditions environnantes,

elle est le commencement même et l'être même, sans autre explication possible, et que, sous ces conditions, elle est ce même commencement qui se connait et cet être qui, donné à soi pour une partie, pour une autre partie, se fait et s'achève.

Lorsque la liberté fait son apparition dans un être donné, cet être lié par mille rapports aux autres êtres, et à ce que lui-même était, à toutes les lois qui le constituent en le liant à soi et au monde, cet être acquiert une existence incomparablement plus propre; il se distinguait, il se sépare; il était lui, il devient par lui : de là, une essence, ou, si l'on veut, une substance, dans le sens donné quelquefois à ces mots, un individu, et le plus individuel qui nous soit connu, l'individu humain, la personne humaine. A la place d'un substrat chimérique, où les philosophes ont tant cherché une permanence non moins imaginaire de l'être, nous voyons le substrat réel, l'ensemble des phénomènes composants et de leurs conditions, substrat variable et toutefois constant, car il ne varie que déterminé par des lois fixes; puis, par-dessus celui-ci, sa possession par la liberté. Et cette possession, cette puissance des futurs libres, clairement témoignée, unie à la prévision et à la mémoire, est le principe de la permanence sérieuse, de celle qui n'excluant pas le changement et le progrès, mais les enveloppant, résulte de la subordination des phénomènes personnels, passés, présents et futurs, à une seule et même conscience de pouvoir et de faire, d'où jaillit la source des actes moraux.

Ceux des phénomènes nécessaires et enchaînés nécessairement, qui composent l'homme dans le temps, posent sa permanence ou la suppriment, selon le point de vue. La liberté à son tour fait la permanence de la personne, et aussi la rompt, puisque c'est à elle qu'il appartient de créer l'*homme nouveau* contre l'*homme ancien*, et que ses produits sont impliqués dans les données antérieures, comme possibles seulement, non comme réels. Telle est donc la véritable permanence : ici, une loi dans le changement; là, une conscience qui le domine. Toute autre serait incompatible avec les variations de la nature et de la personne humaines.

La liberté est enfin le principe suprême de l'individuation, autrefois vainement assigné dans les incompréhensibles essences de la *forme* ou de la *matière*. Pour les règnes inférieurs à l'homme, la définition de l'individu résulte de celle de la fonction, ou des ensembles de fonctions qui se réunissent pour former des êtres, selon ce que nous en apprend l'expérience. Lorsque paraît la personne, quelle individuation plus profonde, plus décisive, que celle qui naît du pouvoir d'un être *sui juris*, et de la constitution d'un ordre qui se fait soi-même, en se tranchant de tout ordre antérieurement donné, ou prévoyable avec une entière certitude!

La doctrine scientifique des phénomènes et des lois, quand nous croyons à la liberté, se présente à nous avec un caractère bien différent de ce que les philosophes imaginent communément. Ces principes d'individuation et de permanenee, qu'il leur plaît de demander à la *substance* et de fonder sur des chimères, nous les

trouvons, on le voit, dans la liberté et dans les lois de l'univers. Les lois posent le constant dans le variable, ce qui est bien la vérité d'expérience et de raison, le fait de la vie et de son développement, et son explication unique; et la liberté nous donne le sens positif le plus élevé de ce qu'on appelle une substance individuelle, sans préjudice des lois physiques ou autres, connues ou inconnues, desquelles résulte et par lesquelles peut persévérer et s'accomplir de plus en plus l'individualité de l'être, dans l'ordre inférieur des phénomènes. Regretterons-nous maintenant cette substance qui, dans toutes les philosophies du monde, n'a pu permettre de distinction entre les êtres qu'avec la tendance fatale à les confondre dans l'unité, et n'a semblé quelquefois établir le fondement de l'individu que pour le ruiner aussitôt? C'est sous la domination de la doctrine de la substance qu'un homme dont le sentiment protestait contre les théories qui enivraient son siècle, F. H. Jacobi, a dit avec tant de raison : Toute philosophie est un spinozisme déguisé.

§ XVIII.

De la certitude des sciences et de leur classification rationnelle.

Pour se fonder régulièrement et procéder à leur édification, les sciences ont dû toujours demander et demandent qu'on leur accorde :

Premièrement, certaines *thèses de réalité*, soit *prin-*

cipes, soit *choses*, qui sont ou des données de la conscience, ou des données de l'expérience, et qui impliquent la conformité de ces deux ordres.

Secondement, un usage correct des sens et des règles de l'entendement, l'exercice des fonctions intellectives et réfléchies, et l'exactitude des analyses et des synthèses partielles qui fondent la connaissance systématique.

Cette double concession forme un ensemble de vérités qui appartient, comme on l'a vu, au *premier ordre de la certitude*, mais sous une double réserve :

D'abord les *thèses de réalité*, soit *principes*, soit *choses*, n'ont leur valeur de certitude entière, universelle, qu'autant qu'on les borne à des formes ou objets de l'intelligence commune, exprimés avec des formules vulgaires. En réclamant des énoncés définitifs, des termes complètement définis, des synthèses telles que peut seule les constituer une analyse préalable achevée, on exigerait que chaque science eût pour donnée première la conclusion de quelque autre, ou la sienne propre, nécessairement ignorée au début et dans le cours de la recherche. Par exemple, le physicien ne connaît pas de cette manière exacte la chaleur, la lumière, l'électricité, objets de ses expériences ; la réalité, son point de départ, se compose de quelques séries de phénomènes sensibles où il entrevoit à peine des lois, où il ne saisit des êtres déterminés que par une illusion qui peu à peu se dissipe. L'astronome ignore en commençant si les astres sont grands ou petits, éloignés ou proches, terres ou météores ; et s'il croit percevoir leurs vrais mouvements, il se trompe. Le chimiste ne connaît guère

mieux les éléments (éléments de prime-aspect, l'eau, la terre, etc.) qui sont sa matière et qu'il admet comme réels à ce titre. Le physiologiste ne sait presque rien du cerveau, du cœur, des poumons, sans l'étude séculaire des fonctions de ces organes : l'homme vivant qu'il doit analyser n'a guère d'autres caractères réels à ses yeux que ceux que découvrent les yeux d'un enfant. Et le géomètre, dont l'objet paraît plus connu dès l'origine, étant plus abstrait, ne saurait pourtant décider si l'étendue et les parties ou lois de l'étendue ont telle ou telle réalité, tant débattue entre les philosophes.

Il en est de même des *thèses de principes*, axiomes ou autres jugements immédiats qui font foi indispensablement dans toutes les sciences. Moins complexes que les *thèses de choses*, ils ne sont pas pour cela au-dessus de la critique : leur établissement régulier, leur véritable sens, leur force probante, leur portée, sont aussi les objets d'une science possible, laquelle ici ne peut être que *la science* même, la *critique générale*. Celle-ci prime donc toutes les autres sous ce rapport, et pour toute question d'affirmation première et de méthode. Les principes n'appartiennent au premier ordre de la certitude que dans leur teneur spontanée et universelle.

Ensuite l'usage des fonctions sensibles, intellectuelles et volontaires, considéré pratiquement dans l'établissement des sciences, comporte toujours la possibilité de l'erreur, de l'erreur tantôt spontanée, tantôt suite de l'exercice de la réflexion et de la liberté. On nous dispensera de donner des exemples. De là l'inévitable introduction d'un élément d'incertitude qui n'est, ni ne

sera, ni ne peut être supprimé, mais qui est et sera corrigé, ou peut l'être toujours par la généralisation des efforts individuels d'où procèdent les sciences. Tout jugement, toute observation, toute expérience se répètent; émanés d'un savant, ils sont soumis au contrôle d'un autre, et successivement de l'humanité toute entière, en tant que capable de science. Où n'est pas nécessairement et tout d'abord la *vérité*, là du moins est la *vérification* constante ou graduelle qui y supplée.

Il paraîtrait naturel de classer les sciences en raison des degrés de certitude qu'elles peuvent atteindre; mais on voit aisément que ce principe de classification est illusoire au fond, ou du moins n'a qu'une valeur relative et passagère. Toutes les sciences, comme telles, sont également certaines; seulement elles n'établissent point simultanément ni avec la même facilité leurs véritables domaines et les méthodes qui leur valent une existence définitive. L'observation des faits sensibles n'est pas d'une certitude moindre que la position des faits mathématiques. Le raisonnement appliqué aux principes de la géométrie n'est pas plus probant et plus infaillible que le cours des analyses et des synthèses auxquelles sont dues la collection régulière des phénomènes de l'univers et la construction des lois physiques. L'induction et la prévision, établies sur la constance des lois, persuadent aussi bien que la déduction la plus rigoureuse. Il est vrai que certaines sciences, considérées historiquement, ou dans leur mode de formation, nous offrent un amas d'inductions fausses, d'analogies

démenties, d'hypothèses renversées. Mais toutes ces erreurs causent à la science une incertitude purement extérieure. S'il en est qui furent utiles, elles le furent à la recherche, mais elles disparaissent de la science plus avancée, comme un échafaudage mal entendu. Et s'il subsiste encore des hypothèses, si on les juge avantageuses pour grouper la spéculation et la poursuivre, il suffit qu'on les reconnaisse pour ce qu'elles sont, et que l'on ne confonde point la conjecture avec la science, les lois présumées avec les lois constatées et vérifiées.

Une base de classification solide, incontestable, se trouve dans les données premières qui sont la matière des sciences. Pour cela, et afin que l'hétérogénéité des données soit la plus grande possible, on s'attachera à une division binaire, celle des *sciences logiques* et des *sciences physiques*, les unes qui s'établissent dans l'ordre représentatif, essentiellement; les autres dont l'investigation s'applique à l'ordre représenté, dans le monde sensible. La séparation des méthodes suit celle des données, et vient ainsi en confirmation du principe de classification adopté.

A parler synthétiquement, sans abstraction, il ne saurait y avoir ni données pures, ni méthode pure pour aucune science. Toutes les parties du savoir impliquent les lois de l'intelligence, c'est-à-dire la forme aussi bien que l'exercice de ses fonctions, puisque c'est en elle et par elle qu'elles se constituent. Toutes aussi supposent l'expérience et le fonds des connaissances qui en relèvent, car l'homme et l'entendement humain sont inséparables de leur matière. Néanmoins la diffé-

nce est grande entre ces deux sortes de données et ces eux sortes de méthodes : d'un côté, appliquer l'attenon et porter l'analyse sur les phénomènes qui toment sous les sens, les distinguer, les classer en séries rtificielles; ou encore les produire et les reproduire, n les liant et les séparant de diverses manières, afin e parvenir à connaître leurs rapports et les lois de leur nchaînement et de leur dépendance: d'un autre côté, 'attacher aux formes mêmes de l'entendement ou de la ensibilité, nécessairement générales, aux catégories, u, s'il s'agit d'objets moins universels, sensibles en un ens, comme les objets mathématiques, les voir dans abstraction et les définir en de purs concepts, spécuer enfin, poser, déduire, prouver, sans aucune obseration de faits particuliers, sans appel à l'expérience qui constate particulièrement des phénomènes d'abord nconnus, ou vérifie des phénomènes prévus.

Les premières de ces données et de ces méthodes ppartiennent aux sciences physiques ; les dernières, ux sciences que j'appellerai logiques. Celles-ci s'appliquent aux autres, les fécondent, servent souvent à en formuler les lois. Mais, alors même que cette communication des deux domaines arrive à une sorte de communauté, comme entre l'astronomie et les mathématiques, dans la *mécanique céleste*, leur distinction n'en reste pas moins frappante, car l'objet physique, rigoureusement défini sous certaines conditions et propriétés de quantum, abstraction faite de tous ses rapports et qualités non mesurables, devient aussi abstrait que les notions pures de la catégorie du nombre. Quant

à l'application de la logique proprement dite, c'est-à-dire des lois de l'analyse inductive et déductive à toutes les sciences, elle est formelle, non matérielle, et n'implique point la vérité des principes et données propres de ces sciences, ni conséquemment des résultats auxquels elle les fait parvenir.

La division reçue, et que l'on peut dire exister de fait, entre les sciences logiques, correspond à la division des catégories ; et leurs rapports correspondent aux rapports de celles-ci. La catégorie de *nombre* donne l'arithmétique ; la catégorie de *position*, la géométrie. Ces sciences se pénètrent mutuellement et se combinent comme on sait. Les catégories de *succession* et de *devenir*, envisagées spécialement dans leur application à celle de *position*, donnent la mécanique rationnelle ; et nous avons cherché ailleurs à quel rôle doit rigoureusement se réduire la catégorie de *causalité* dans cette dernière science. (Vr. *Premier essai*, § XXXVII, et *Appendice* VIII.)

La *succession* ne fournit pas la matière d'une science spéciale pure (comme font le *nombre* et la *position*). La cause en est dans l'extrême simplicité relative de la loi qui la constitue.

Par la même raison, le *devenir* n'est l'objet d'une science que s'il s'applique à un objet donné dans une autre catégorie ; et cette science n'est une science logique que si cet objet est susceptible d'une représentation abstraite et générale. C'est ce qui a lieu pour les données de l'étendue, bien qu'elles se présntent aussie

particulièrement, sous des conditions sensibles. Les successions et changements de la *qualité* sont toujours du domaine de l'expérience ; ils appartiennent donc aux sciences physiques, sauf le cas où, pouvant être définis et déterminés comme mesurables, ils reçoivent l'application des sciences de la quantité. (*Premier essai*, § XXXVI.)

Les sciences que nous venons d'indiquer ont toutes, en effet, la quantité pour objet, la quantité soit abstraite, soit concrète ; et elles trouvent cet objet, soit directement, en elles-mêmes, soit indirectement, par voie d'application, dans tous les ordres où il est ou devient déterminable avec précision. (Vr. pour le sens de la notion de quantité, *Premier essai*, § XIX.) Cette considération exclusive de la quantité dans les choses est ce qui rend ces sciences éminemment logiques. Enfin, il en est une parmi elles, que je n'ai pas encore nommée ici, et que l'on doit considérer comme une généralisation de toutes les autres ensemble : c'est l'algèbre (mieux l'arithmologie), en comprenant sous ce mot la totalité des spéculations désignées plus ordinairement par le nom d'analyse, analyse mathématique.

L'algèbre a été nommée par Newton une généralisation de l'arithmétique, et très justement, en ce que son objet propre est vraiment le nombre quelconque, toujours supposé substituable aux signes littéraux, et capable de représenter les rapports qu'on envisage entre eux. Mais l'algèbre est aussi une géométrie généralisée, une mécanique généralisée, et on peut y ajouter toute autre science, en tant que apte à présenter certains

objets abstraits en manière de quantités, ou rigoureusement soumis à la mesure. Et, en effet, si les signes sont ou composent des nombres pour l'algèbre, ces nombres, à leur tour, sont à volonté les valeurs quantitatives des choses mesurables quelconques tirées des autres catégories, ou même de l'expérience, et amenées à la précision nécessaire par les abstractions qui se font dans les sciences diverses, géométrie, mécanique, astronomie, etc. (*Premier essai, Appendice* II.)

L'algèbre est donc la science générale ou enveloppante de ce groupe, sous l'aspect logique et aussi abstrait que possible qui en fait le caractère. Elle est la science des quantités de toute origine, et elle les traite en quantités pures, en purs nombres.

La géométrie assume un rôle analogue par rapport aux choses qui parviennent à la mesure en s'assimilant ou se rattachant à la quantité étendue, plutôt qu'au nombre d'une manière directe. La mécanique fait de même relativement aux phénomènes qui impliquent succession et changement dans l'espace.

Après les sciences logiques, dépendantes des catégories de *nombre*, *position*, *succession*, *changement*, et élevées à la plus haute généralité par le moyen de la première de ces catégories, comme il vient d'être dit, passons à celles dont la matière appartient spécialement à d'autres.

L'étude des relations de *qualité*, abstraites et générales, conduit à la coordination des phénomènes représentatifs par les principes de contradiction et d'alterna-

», et sous les lois de la déduction et de l'induction logistiques : d'où la démonstration logique pour ıtes les sciences possibles. Le fond de ces relations st autre, en effet, que l'établissement d'un ordre des oses quelconques qui tombent sous la représentation, tant qu'elles sont sujets ou attributs, sujets de sujets, ributs d'attributs les unes des autres. Cet ordre, les s dont il se compose, forment une vraie science qu'on signe depuis longtemps et avec juste raison sous le m tout spécial de Logique. (*Premier essai*, § XXXIII suivants.)

Si l'existence, la recherche, la connaissance des lois ffisent pour déterminer la matière et la forme d'une ience (et qu'est-ce donc, si ce n'est cela?), la logique opprement dite est bien une vraie science. Mais elle est llement aisée dans la plupart de ses applications, que, appé des abus de son formalisme à une certaine épo- ıe, on a pu travailler à l'exclure des études, et on l'en effectivement bannie sans trop de dommage. Elle a pendant ses difficultés, son importance, et quoi qu'on sse, sa suprématie. Sa portée s'étend des sciences lo- iques sans exception, auxquelles elle impose d'inévi- ıbles règles (la méthode des mathématiques est en par- e expressément logique, non mathématique), jusqu'aux ciences physiques, où elle préside à l'usage, à la direc- on et aux conclusions de l'expérience, et jusqu'aux lus simples combinaisons de la parole et de la pensée. l n'en saurait être autrement parce que les relations de *ualité* interviennent pour une part dans toutes les re- ations possibles.

Les catégories de causalité et de finalité ne donnent pas lieu à des sciences logiques spéciales.

En effet, d'une part, les rapports qui sont la matière de ces catégories apparaissent dans le monde de l'expérience ; l'observation de la consécution constante de certains phénomènes dans un certain ordre est nécessaire pour déterminer que là est une cause, ou là une fin : sous cet aspect, la causalité et la finalité n'engendrent point de spéculation logique. D'une autre part, les rapports de cause à effet et de moyen à fin, considérés d'une manière générale et en eux-mêmes, sont des lois de la représentation (loi de force, loi de passion), lesquelles prêtent bien à l'analyse et aux théories, mais n'offrent pas cette complexité, ces ordres longuement et savamment développables des objets abstraits de la géométrie et de la dynamique. Les recherches et les systèmes appartiennent donc ici à l'analyse générale de la représentation, à la *critique générale*, en un mot à la science, science première, plutôt qu'à une classe particulière d'investigations scientifiques. C'est ce qu'on appelle philosophie. Quand cette partie des spéculations des philosophes qui a trait aux deux catégories dont nous parlons aura atteint toute sa rigueur, se sera fixée dans son assiette définitive, et je voudrais travailler moi-même à ce résultat en chassant de l'étude abstraite des rapports de cause et de fin les chimères objectives, d'ailleurs si étrangères à l'établissement des lois représentatives des phénomènes, alors on pourra regarder l'analyse de la causalité, l'analyse de la finalité, comme deux sections distinctes de la

science logique ; mais des sciences spéciales, selon le langage ordinaire, exigeraient toujours des objets moins simples et plus féconds en applications. (V[r]. *Premier essai*, § XXXVII et XXXIX.)

Restent maintenant les deux catégories qui enveloppent les autres aux deux points de vue extrêmes, la *relation*, la *personnalité*. Considérées généralement aussi, elles rentrent dans la matière de la critique générale, c'est-à-dire de l'analyse des éléments universels de la connaissance. Sous leurs aspects particuliers, elles se rapportent, tantôt aux catégories déjà parcourues, tantôt encore aux différentes sciences de l'ordre de l'expérience. Elles ne sauraient donc proprement donner lieu à des sciences spéciales.

Ainsi, nous sommes conduits à la division suivante des sciences logiques :

1° La critique générale, tronc commun de toutes ces sciences, car elle comprend l'établissement de leurs lois les plus universelles, lois dont l'étude est interdite à ces mêmes sciences qui les prennent pour données. Les catégories de *relation* et de *personnalité*, puis celles de *causalité* et de *finalité*, sont plus expressément les sujets de la critique générale, et ne produisent point, jusqu'ici du moins, des branches distinctes d'une spéculation abstraite qui aient un domaine et des applications propres. Ajoutons que l'expérience elle-même, sa nature, ses lois et ses conditions ressortissent à la critique.

Dans l'état actuel des choses, la critique générale

doit être séparée des sciences qu'elle domine, et placée hors de son rang, comme si elle constituait une sphère spéciale des connaissances humaines. Nous en verrons plus loin les raisons.

Malheureusement le *criticisme* ne fait que de naître, et on sait ce que vaut, ce que peut, comme science, la *philosophie*, entre les mystères transcendants des uns, l'empirisme grossier des autres et les hypothèses de tous, obsédée par les dogmatismes anciens, toujours prêts à reparaître et à recommencer leurs cycles ;

2° La logique, dont l'acception la plus générale reproduirait la critique toute entière, mais qui, prise particulièrement, se borne à l'établissement des relations de *qualité*, considérées d'une manière abstraite, et des lois de leurs combinaisons.

Ajoutons à la logique la grammaire générale. La pure grammaire aurait pour objet l'établissement des lois et des signes des combinaisons de la pensée, ramenée à ses formes abstraites, c'est-à-dire aux catégories, et régie notamment par la catégorie de *qualité* qui se subordonne ici toutes les autres. Cette science est loin d'être fixée comme la logique, ou plutôt elle est encore dans l'enfance (V. ci-dessus, § v.) ;

3° La mathématique pure (arithmétique, algèbre, analyse mathématique), consacrée à la construction et à la recherche du *nombre* ou quantité pure et de ses lois ;

4° La géométrie qui, s'appliquant aux relations de *position* et les liant à celles de *nombre*, a pour objet la

quantité considérée dans l'étendue, et les lois de cette quantité ainsi que celles de la figure ;

5° La mécanique rationnelle (dynamique et statique) qui joint aux relations de *position* celles de *succession* et, par suite, de *devenir* dans l'étendue, et détermine par la comparaison de ces diverses quantités les conditions et les lois du mouvement, soit effectif, soit possible ;

6° Les mathématiques proprement appliquées qui, sous d'autres rapports, se classent mieux parmi les sciences physiques. Là se rattachent, en effet, des branches quelconques de l'étude de la nature, lorsque partie de leurs objets sont déterminables comme quantités, avec assez de précision et une abstraction assez complète de leurs qualités spéciales, pour être assimilés aux données de la géométrie ou de la mécanique rationnelle. Cette transformation, acquise à certaines sciences naturelles, est un peu l'idéal de toutes. Elles ne sauraient pourtant changer la nature des éléments particuliers et complexes, d'origine purement expérimentale, qui les séparent profondément. Mais déjà la mécanique ne tire-t-elle pas de l'expérience une part des connaissances qu'elle met en œuvre, et la matière de la géométrie n'est-elle pas intimement liée aux faits de la sensibilité ?

Les applications de la logique ne forment point une classe séparée, car elles sont communes à toutes les sciences, et nécessaires au même degré dans chacune.

Les sciences physiques prennent leurs objets dans le domaine de l'expérience; et leur méthode pure, en n

tenant point compte des mathématiques appliquées, se compose de deux procédés : l'observation des faits sensibles, l'expérience systématique.

Il s'agit de l'observation dans le sens propre de ce mot. C'est abus que de l'étendre, comme on a voulu le faire, à la constatation des faits représentatifs et de leurs lois : là, le prétendu observateur construit spontanément, ou suppose, ou applique une loi donnée en lui-même et par sa nature, au moment où il voudrait la reconnaître sans préjugé ni pétition de principe; il en possède la connaissance involontaire, *a priori;* et quoi de nouveau, d'imprévu pour la représentation pourrait se trouver dans un ordre de phénomènes essentiels à la représentation? Si d'ailleurs on essaie de se mettre sérieusement en expérience vis-à-vis de soi, comme si l'on ignorait, comme si l'on cherchait, on est tenu tout à la fois de se modifier librement et de relever ses modifications, ce qui ne comporte ni la sûreté ni l'impartialité attachées à la détermination des phénomènes d'origine externe et de forme sensible. Ici, au contraire, l'observateur véritable établit des faits et démêle des lois qu'il ne connaît point, qu'il ne prévoit pas, dont la production n'intéresse pas sa personne et n'implique aucune de ses modifications propres et volontaires.

Cela dit afin de réfuter brièvement l'erreur d'une école récente qui confondait toutes les méthodes, il est à peine utile de remarquer en quel sens, mais tout autre et extrêmement général, il est permis d'affirmer que tout phénomène s'observe, et que l'observation est un

des noms d'une connaissance quelconque, au moment où elle se produit en se témoignant à elle-même.

Les sciences physiques font usage de l'abstraction aussi nécessairement que les sciences logiques, mais l'abstraction n'est pas la même. Ces dernières abstraient par concepts ou représentations générales, comme pour les catégories et pour les jugements subordonnés, mais distincts, qui s'y rattachent. Les autres séparent les faits selon l'expérience, et isolent parmi les phénomènes, même étroitement liés, ceux dont il faut obtenir une définition plus précise ou rechercher des rapports particuliers. Ainsi, la ligne pure, la surface pure, sont des abstractions logiques; mais la considération distincte, dans un corps donné, du poids, de la chaleur, des propriétés communes ou spécifiques, des affinités, etc., nécessite une suite d'abstractions physiques. L'art d'expérimenter consiste en grande partie à faire passer ces abstractions dans les faits, c'est-à-dire à annuler ou à séparer l'influence de tels phénomènes sur tels autres qu'on se propose d'étudier exclusivement. Enfin, c'est toujours une abstraction physique, et des plus violentes, qui permet de ramener à des théories logiques des questions posées sur la nature : exemple, l'inertie supposée des corps réels dont on explique les mouvements par les lois de la mécanique rationnelle.

Une division vulgaire et déjà ancienne des sciences physiques conserve de la valeur à tous les points de vue, parce qu'elle porte à la fois sur l'objet et sur la méthode. Quelque connexion qui existe, quelque étroite

intimité qui de plus en plus s'établisse entre les deux branches, l'une historique et descriptive, l'autre explicative, inquisitive, théorique, il y aura toujours entre elles cette double division de fait : division du travail pendant le cours de l'exploration scientifique, division d'exposition, attachée à celle des sujets primitivement offerts à l'étude.'

L'*histoire naturelle*, parfaitement nommée, se propose de dresser le tableau des êtres, de leur distribution dans l'espace et autant que possible dans le temps, et de leurs parties, organes ou fonctions susceptibles de tomber sous l'observation pure. Les subdivisions de cette première branche des sciences physiques suivent l'ordre le plus sensible des êtres, et le confirment, en s'attribuant les noms de *minéralogie, botanique, zoologie*. Faisons-les précéder d'une *cosmologie*, comme description pure des corps ultra-atmosphériques et de leurs mouvements apparents. Comprenons dans la minéralogie, ou inorganologie terrestre, une *géographie*, une *géologie*, une *météorologie*, en retenant l'essor de ces dernières sciences aux phénomènes véritablement observables. Ajoutons à la botanique et à la zoologie, non-seulement l'*anatomie* végétale, animale, humaine, simple et comparée, mais encore la *physiologie* avec ses sciences accessoires, au moins quant aux connaissances, résumées sous ce nom, que l'observation toute seule permet de recueillir. Ainsi l'histoire naturelle parcourt la série immédiatement sensible des êtres : le monde et la terre et leurs parties distinctes plus ou moins individualisées, les astres, les corps inorganiques, les animaux,

l'homme, et ceux des éléments, fonctions ou rapports de ces mêmes êtres qui n'exigent pour être constatés, ni spéculation préalable, ni d'autre analyse que par les sens ou par les instruments de l'observation pure. Seulement le témoignage et la tradition interviennent dans une certaine mesure, soit pour que les travaux des hommes s'accumulent et s'associent, soit afin que l'observation s'étende aux faits distribués par une loi de temps. J'examinerai ailleurs le principe de cette intervention. Lorsque la tradition et le témoignage, de subsidiaires qu'ils étaient, deviennent les moyens essentiels de la connaissance, on passe de l'histoire naturelle à l'histoire proprement dite, histoire des sociétés, des mœurs, des idées, des événements humains. Ce serait encore là de l'histoire naturelle, n'était le changement si grave que subissent la méthode et la critique des faits.

Les sciences *naturelles*, ainsi déterminées et circonscrites, circonscrites et bornées comme elles ne le sont pas en réalité pour le savant, on le sait et on le conçoit sans peine, formeraient un établissement préliminaire de celui des sciences expérimentales, d'ailleurs sans préjudice de leur intérêt propre. Elles ne généraliseraient pas trop les phénomènes, et ne considéreraient jamais les forces d'une manière abstraite. Les seules lois qu'elles se proposeraient d'atteindre se résumeraient dans les tableaux mêmes des faits acquis, et consisteraient principalement en classifications. Les seules hypothèses qu'elles se permettraient seraient ces séries artificielles, aides de la mémoire et du travail, qui précèdent, en

tout genre, la recherche difficile des *familles naturelles*. Encore même le caractère d'hypothèse est-il peu apparent dans une classification artificielle, qu'on ne se dissimule pas n'être qu'une convention.

Toutefois les naturalistes ne se font pas faute d'hypothèses, et on doit convenir que tous les genres d'étude ont leurs inductions, inévitables, utiles, plus ou moins probables, plus ou moins vérifiables. Il s'en présente spécialement sur les questions de formation et d'origine, en géologie, en zoologie, etc. Ce qu'il ne faudrait pas, et ce qui est commun, c'est d'altérer la science en mêlant les suppositions et les faits, ce qui est acquis avec ce qui ne l'est pas et quelquefois ne saurait l'être. Le mal est plus grand lorsque l'ambition de démontrer porte à déguiser sous l'appareil scientifique une supposition arbitraire. Par exemple, les zoologistes attacheront le caractère de l'*espèce* à la faculté, constatée pour toutes les races ou variétés qui en font partie, de s'unir entre elles, et de donner des produits eux-mêmes féconds. Voilà une définition irréprochable sans doute. Mais, d'une autre part, on est dans l'habitude de composer l'*espèce* de tous les individus ou races primitivement issus d'un seul et même couple. Cette définition vulgaire est-elle identique à la première? On l'ignore. On ne prouve point qu'une espèce ou même une race n'ont pu faire leur première apparition en plusieurs couples, en plusieurs familles aussi bien qu'en une seule; et il est à peu près sûr qu'on ne le prouvera jamais. C'est donc un vrai sophisme de conclure l'unité d'origine de l'espèce humaine de la définition confuse

de l'espèce en général, et du fait des croisements indéfiniment féconds des différentes races qui composent l'humanité.

La physique généralise les phénomènes et s'attache, non plus aux êtres, mais à des faits d'ordre général, conditions ou conséquences de leur constitution et de leur développement : c'est la pesanteur, c'est la chaleur, c'est la lumière, c'est l'électricité; ce sont les grands mouvements observés dans l'espace, étudiés, précisés, ramenés de leurs apparences à leurs réalités, enfin rattachés à celle des forces naturelles où ils ont leur source commune; ce sont des fonctions qui toutes intéressent tous les corps, se modifient, il est vrai, selon les propriétés spécifiques de ces derniers, mais ne laissent pas d'être telles que l'on puisse les définir avec une généralité qui les élève au-dessus des individus et des espèces. Aussi a-t-on pu ériger trop facilement ces phénomènes, ces fonctions des corps, en corps particuliers ou en entités, comme le témoigne l'histoire de la science.

La physique abstrait donc certaines séries de phénomènes de la nature et s'en fait un sujet de spéculation propre, à peu près indépendamment des existences individuelles et des classes de ces existences. Elle pousse cette abstraction, autant que possible, jusqu'à préparer l'application de la méthode mathématique à la définition et à l'exploration de ses objets : plusieurs de ses branches sont devenues toutes mathématiques en effet (comme l'astronomie et l'optique), sauf en ce qui con-

cerne l'établissement des premiers faits ou de quelques lois capitales. Dans tous les cas, elle procède à la recherche de ces lois, non plus par la simple observation, comme l'histoire naturelle, mais par l'expérience artificielle et systématique. Au besoin et provisoirement, elle y supplée par l'hypothèse.

Au fond, l'expérience méthodique de l'homme commence à l'instant où il fixe son attention et la dirige à un but qu'il détermine lui-même. Mais ici il y a plus, il y a production, institution volontaire des faits qu'il s'agit d'observer et de lier à d'autres faits. Le physicien assiste au développement du phénomène, son objet et son œuvre, après avoir appris à en occasionner la formation spontanée, et en le séparant de tous les groupes de faits (au moins de ceux qu'il peut apprécier), à l'exception de ceux qu'il présume, avec plus ou moins de fondement, être en rapports particuliers d'origine, de cause, de concomitance, d'effet, avec les phénomènes mêmes dont il suscite l'apparition. Il passe à l'état de simple observateur pour constater ces rapports prévus ou imprévus; et il parvient ainsi à lier scientifiquement les faits, à connaître leurs systèmes naturels, par suite à les prévoir avec certitude, toutes les fois que leurs antécédents nécessaires se trouveront donnés selon l'ordre de la nature. Cette prévision est, comme on sait, une fin principale, et aussi une vérification de la science.

Il est cependant une partie de la physique, c'est l'astronomie, qui se refuse à l'expérience directe. Aussi l'hypothèse a-t-elle dû prendre un rôle capital dans les

tudes relatives aux mouvements généraux du monde. opernic lui-même ne prétendait guère que substituer ne hypothèse ancienne et meilleure à l'hypothèse ruiée de Ptolémée. Ce n'est qu'indirectement, et de nos ours surtout, que l'expérience est venue ajouter sa reuve aux efforts heureux de l'hypothèse servie par les nathématiques et vérifiée par l'observation.

Ainsi, soit que l'expérience systématique ne se trouve pas possible, soit précisément pour qu'elle le devienne, on est souvent forcé d'anticiper le système naturel de phénomènes, quel qu'il puisse être, dont on se propose la découverte, par un système de l'esprit, plus ou moins étendu, toujours conjectural, basé sur des observations insuffisantes, sur des analogies, ou sur ces sortes de sentiments, de préjugés et de raisons confuses qu'on nomme divination du génie quand ils ne trompent point. L'hypothèse a donc nécessairement sa place dans la méthode du physicien. Elle est donc justifiée. Mais qui voudrait bannir l'hypothèse, s'il pouvait être bien entendu qu'elle n'est point une doctrine imposée et maintenue *à priori* dans les ordres de faits dont décide l'expérience seule, qu'elle n'est que le suppléant modeste de la vérité, son représentant à titre provisoire, tantôt un procédé de *fausse position*, à l'effet de poursuivre la recherche, tantôt une opinion de probabilité variable, dont la vérification positive ou négative est attendue du temps. L'hypothèse n'est pas pour cela dans la science, mais la méthode de la science en fait

usage, la méthode pratique, sans jamais affirmer le *savoir* en dehors de l'établissement régulier des lois des phénomènes.

Outre le rôle de l'hypothèse pour instituer l'expérience systématique, ou la préparer, lui poser des questions et lui ouvrir des voies, et servir ainsi aux progrès des connaissances positives, on lui attribue le mérite de lier les faits en tenant lieu des lois inconnues. En effet, l'hypothèse coordonne les phénomènes pour la mémoire, et jusqu'à un certain point pour la raison; elle les explique en les ramenant à un fait plus général supposé, comme la meilleure des théories le pourrait faire à ce même fait une fois vérifié. La supposition de l'*éther* dans les phénomènes lumineux est un bel exemple de cet emploi de l'hypothèse. Les nécessités du langage créent d'un autre côté des difficultés sensibles au physicien qui veut enseigner, sans hypothèse aucune, les vérités en sa possession; il est même assez à croire que l'usage indispensable des figures et des personnifications dans le discours n'a point été étranger à l'acceptation de la *chaleur* en soi, de l'*humidité* en soi, ou encore d'une matière lumineuse par essence, d'un fluide électrique, etc. Mais plus ces difficultés se font sentir, plus un bon esprit jugera utile de faire trancher fortement les hypothèses et les faits dans l'exposition de la science. Ce serait une entreprise intéressante et fort à désirer que celle de rédiger le vrai système des faits et des lois acquis en physique, de le présenter sans mélange de suppositions, et avec une langue cor-

recte, dût-elle être un peu longue et un peu pédante, qui bannirait, autant que possible, les termes employés trop souvent pour exprimer d'une *manière générale* des phénomènes dont la *loi générale* n'est point connue ou démontrée.

Au reste, il y a des hypothèses de plusieurs sortes. Les unes, les plus transitoires de toutes, les plus particulières aussi, et qui s'offrent comme les moins difficiles à vérifier, sont éminemment celles que nous regardons comme nécessaires dans bien des cas à l'institution de l'expérience. On ne saurait s'en priver toujours, le voulût-on, et d'ailleurs si le savant n'anticipait jamais sur les faits, il ne les dominerait pas assez non plus pour les interroger : bien des progrès deviendraient impossibles. Les exemples sont partout ; je citerai pourtant les fameuses expériences d'Ampère sur les rapports de l'électricité et du magnétisme. Si ces rapports n'eussent été présumés, et ils l'étaient depuis quelque temps, s'ils ne l'eussent été cette fois avec une assez grande précision, le physicien n'aurait pu être guidé comme il le fut pour la construction de ses ingénieux appareils, destinés à mettre en évidence les fonctions magnétiques des corps mobiles où circulent des courants électriques.

D'autres hypothèses sont de telle nature, ou d'une généralité telle que leur vérification future paraît éloignée, difficile, impossible. Ainsi, les moyens manqueraient aujourd'hui pour soumettre à des épreuves directes une théorie de la constitution et des mouvements moléculaires des corps, destinée à fournir l'explication

et le lien des différentes séries de phénomènes physiques. L'hypothèse de l'*éther*, pour la lumière, est comme un fragment détaché d'une semblable théorie générale. Cette hypothèse renferme, il est vrai, les faits connus de sa sphère, au point d'avoir permis, dit-on, d'en prévoir de nouveaux. Mais ce n'est là qu'une vérification indirecte et insuffisante, d'où naît une probabilité qui peut aller en augmentant, mais qui n'est pourtant qu'une probabilité. Seulement, l'utilité des hypothèses, pour le lien et l'explication provisoire des phénomènes, est manifeste dans cet exemple. Enfin, on peut citer comme un cas où la vérification devient tout à fait inespérable, si haut que la probabilité semble s'élever, l'hypothèse de l'universalité entière de la loi de la pesanteur. En étendant cette loi à tous les astres, inconnus aussi bien que connus, et au-delà des intervalles insondables, l'esprit obéit à son instinct de généralisation et dépasse la connaissance possible.

Je viens de considérer la physique, prise dans le sens le plus ordinaire du mot, et le plus étroit. J'ai supposé tacitement que les fonctions, objet de cette science, se développaient dans les corps sans que ceux-ci perdissent leur individualité, sans que rien fût changé aux caractères fondamentaux qui les font être ce qu'ils sont. Ainsi l'on traite, avec toute la généralité possible, des phénomènes dont la *matière* est le théâtre, et l'on qualifie cette *matière*, sous ses divers modes constants, selon qu'elle se comporte relativement à ces phéno-

mènes, pour les produire ou les subir, les présenter, les transformer, les transmettre. De là une détermination des propriétés dites physiques des corps.

Mais sous l'influence de ces mêmes phénomènes (de chaleur et d'électricité, par exemple), ou réciproquement en leur donnant naissance, on voit aussi les corps se composer et se décomposer, perdre ou acquérir tels éléments, changer de forme, de nature, en d'autres termes, se grouper en individualités différentes de celles qu'ils offraient d'abord. Ici paraît, et se classe ordinairement à part entre les sciences, la *chimie*, qui étudie les lois de ce devenir des corps, la composition pour ainsi dire en mouvement, ou, comme on disait jadis, la *génération* et la *corruption* des êtres inorganiques, enfin les éléments derniers et invariables, autant qu'elle peut les saisir, leurs natures, leurs actions, leurs coordinations, leurs quantités.

La physique et la chimie ont une seule et même méthode; l'usage régulier de l'observation et de l'expérience ne varie point de l'une à l'autre de ces deux sciences, non plus que le rôle de la spéculation et de l'hypothèse. L'objet est le même aussi des deux parts, si l'on veut que ce soit la connaissance des corps non vivants, des propriétés qui les distinguent entre eux et des forces qu'ils exercent; et il est le même, s'il s'agit des fonctions générales que la physique observe dans les corps indécomposés (simples ou non, et abstraction faite de cette circonstance), puisque la chimie retrouve ces mêmes fonctions dans les évolutions et transformations de la *matière*, où elles prennent une part très

grande et que nous voyons s'étendre tous les jours. On ne peut donc reconnaître, dans un essai de classification, qu'une division transitoire entre la physique et la chimie, car on ne doit tenir compte alors ni des distinctions que les convenances d'une exposition didactique engagent à maintenir, ni de celles qu'entraîne la spécialisation des études, et qui fractionnent, comme on sait, les sciences déjà les plus circonscrites.

Il n'est pas juste d'ailleurs de se fonder sur une complexité plus grande des phénomènes chimiques, comparés aux phénomènes physiques, pour les séparer systématiquement de ces derniers. L'étude de la composition et de la décomposition des corps, et des propriétés de leurs éléments, n'est pas plus complexe en elle-même que l'étude de leurs actions calorifiques, électriques, etc.; et si la chimie s'est vue conduite à faire intervenir de plus en plus les actions physiques dans les lois qui semblent le sujet propre de son investigation, la réciproque est vraie aussi, la physique pouvant de moins en moins ignorer les conditions chimiques attachées aux fonctions qu'elle s'efforce d'abstraire. Il est vrai que la chimie a toujours dû réunir jusqu'à un certain point les deux domaines, par exemple en subordonnant la loi des combinaisons à celle des températures; mais la physique a-t-elle donc pu n'avoir aucun égard à l'état spécifique des corps, et cet état n'est-il pas avant tout du ressort de la chimie? Tous les phénomènes se modifient selon la spécificité de la matière qu'ils intéressent : magnétisme, électricité, lumière, chaleur, et jusqu'à la pesanteur, puisque les densités diverses des

corps leur font diversement subir, à volume égal, l'application de la plus générale des lois connues.

Néanmoins la généralité de cette loi est si entière que s'il fallait absolument introduire parmi les phénomènes physico-chimiques quelque grande division, on aurait une raison spécieuse pour l'admettre entre ceux qui se prêtent à une application rigoureuse de la mécanique rationnelle (pesanteur et mouvements célestes), d'une part, et, de l'autre part, l'ensemble de ceux dont les rapports avec les spécificités corporelles sont si étendus que le but de la science, c'est-à-dire la simplification et la généralisation des faits y semblent très difficiles à atteindre. Ce n'est plus alors de la physique à la chimie qu'on tracerait une ligne de démarcation profonde; c'est de l'astronomie à la physique terrestre, sans songer que l'astronomie physique réunit ce qu'on voudrait séparer, en théorie surtout, et qu'il ne convient pas d'élever à la hauteur d'une nécessité intrinsèque l'imperfection de nos moyens d'observation appliqués aux phénomènes propres des différents astres. Un peu de réflexion montre bientôt que les deux classes prétendues n'existeraient dans le fond que pour la mécanique rationnelle pure et la physico-chimie, une science logique et les sciences physiques. On assimilerait à la première chaque partie de celles-ci dont l'objet aurait acquis le degré d'abstraction et de simplicité voulu : procédé très arbitraire, et séparation tout à fait factice, pour peu que l'on veuille avoir égard à ce que sont les phénomènes dans le concret. Toutes les branches des

sciences physiques tendent également à se rendre la mécanique et la mathématique applicables, si éloignées du but que certaines puissent paraître. Quant à la généralité de la loi de la pesanteur, elle tranche singulièrement, il est vrai, sur les lois multipliées et complexes de ces phénomènes calorifiques, électriques, etc., où les spécificités des corps jouent un rôle important ; encore faut-il convenir que la théorie de la lumière serait une nouvelle et grande exception, grâce à l'hypothèse de l'éther. La considération des différents phénomènes en tant que forces, la recherche des équivalents mécaniques préparent des théories au bout desquelles s'entrevoit l'unité. Enfin, rien ne nous autorise à nier que les faits les plus spécifiques de la physico-chimie ne puissent être réduits un jour à quelque loi très générale, sous laquelle les diversités, qui dispersent aujourd'hui l'effort du savant, se rangeraient dans une place analogue à celle que les densités, ou *pesanteurs spécifiques*, occupent dans les applications de la loi universelle de la pesanteur.

La véritable ligne de démarcation des sciences physiques se place entre la physico-chimie et la biologie. Ici nous trouvons des phénomènes et des lois qui, impliquant les premiers en guise de conditions, et de fonds préexistant, pour ainsi dire, ne s'y réduisent pourtant pas et ne s'y réduiront jamais (voir ci-dessus § II et III). Et néanmoins l'objet de l'étude reste essentiellement le même : la nature; ou plutôt cet objet, s'agrandit, s'achève, et le savant tend à l'embrasser avec toute son

étendue, sa complexité, ses éléments particuliers ou généraux, individuels ou abstraits, variables ou constants. Enfin, la méthode n'éprouve aucun changement radical ; seulement l'observation et l'expérience, l'expérience artificielle surtout, deviennent plus délicates et difficiles, moins rigoureusement concluantes, jusqu'à se trouver souvent tout à fait impossibles ou à le paraître longtemps.

Une division analogue à celle de la physico-chimie et de la biologie, et en sens inverse, se placerait entre la physico-chimie et la mécanique, si cette dernière science devait, comme on l'a soutenu, ressortir à la méthode expérimentale. Mais quelques principes de fait et d'observation naturelle, indispensables à la mécanique, (*Premier essai* append. VIII), si importants qu'ils soient d'ailleurs, n'empêchent pas qu'elle ne se traite tout logiquement et mathématiquement. Ces principes mêmes se présentent sous une forme tellement générale et abstraite qu'on les a pris facilement pour des *aprioris*, et ils participent en un sens de ce caractère. Il en est de même de l'objet fondamental des spéculations mécaniques : la matière, constituée par définitions et axiômes. La géométrie deviendrait aussi une science physique, s'il suffisait pour cela d'un sujet qui se retrouve dans le monde sensible, et de lois qui doivent s'y vérifier. Il est vrai que la mécanique appliquée comporte de véritables expériences, ce que ne fait pas la géométrie (par exemple, quand il s'agit de l'étude des résistances, naturellement dépendantes de la spécificité dans les corps) ; mais ceci prouve seulement qu'entre les

sciences logiques et les sciences physiques il existe un terrain commun établi pour l'application des unes aux autres ; et, en général, on ne doit pas oublier que nulle division n'est absolue, que tout se tient dans la connaissance, que l'observation et les catégories, les faits et la logique, sont inséparables au fond. Ce n'est pas sans doute une raison pour renoncer à distinguer et à classer.

Ainsi, dans les sciences logiques ou rationnelles, tout est lois, analyse et synthèse de ces lois : lois préalablement données comme éléments primordiaux de la constitution intellectuelle, et que le travail du philosophe consiste à éclaircir, à formuler, à développer, à faire passer de la simple connaissance à la science. Dans les sciences d'observation pure, à l'extrême opposé, les lois se cachent sous le vaste étalage des faits individuels externes ; l'observation prolongée les reconnait peu à peu, la logique les assemble, ou l'induction et l'hypothèse les suppléent, l'expérience systématique les découvre ou les confirme. Entre ces deux sortes de sciences, malgré des efforts comme ceux de Hegel, tentatives d'une sublimité gigantesque, illusoires dans l'exécution, un intervalle profond s'étendra toujours. L'abîme est comblé si nous regardons en nous, dans cette conscience où se marque, comme la première loi du monde, l'inséparable accord de l'expérience qui suscite incessamment les phénomènes particuliers et de la pensée qui tantôt les généralise, une fois posés, tantôt et avant tout les enveloppe tous dans l'immense anti-

ipation des catégories. Il se remontre ouvert jusqu'aux lernières et insondables profondeurs, lorsque nous pposons la nature et la raison, les individus concrets t les lois générales de la représentation, pour, ensuite, ller cherchant des deux règnes les rencontres et les armonies, à travers ce double développement d'observations et de pensées, de découvertes et de rélexions qui compose la science aussi bien que la vie.

Au fond, toute la classification que j'esquisse repose :

1° Sur deux distinctions de méthode, l'une essentielle t radicale, l'autre dont l'importance subordonnée 'éclate pas moins dans le fait, savoir : entre le procédé logique et le procédé physique, puis, pour ce dernier, entre l'observation pure et l'expérience artificielle ;

2° Sur une grande division des objets des sciences ogiques : ceux dont les lois se subordonnent aux lois le la quantité pure (mathématiques) ; ceux, quels qu'ils oient, que l'on peut traiter par abstraction comme des ualités pures, espèces et genres sans détermination logique formelle) ; ceux enfin qui rentrent dans d'autres atégories et n'ont donné lieu jusqu'ici à aucune science onstituée et séparée (critique générale) ;

3° Sur une grande division des objets des sciences physiques : d'un côté les corps inorganiques, de l'autre, les corps organisés, la vie.

Les applications de la logique mathématique à de certaines sphères d'objets physiques forment des corps

de science intermédiaires, qui se constituent progressivement et peuvent se fondre de même, dont le nombre n'a rien de fixe et dont la distinction mutuelle serait difficilement regardée comme nécessaire, qu'elle qu'en fût l'importance pour nous.

Tout le surplus d'une classification, toutes les subdivisions possibles, sont sujettes à incertitude, à variabilité. Il n'est pas difficile, en décrivant simplement l'état actuel des sciences, de compléter un tableau dont les traits invariables sont une fois tracés; mais il est puéril d'y attacher la valeur d'une encyclopédie. L'encyclopédie existera, sera accomplie, en même temps que toutes les sciences seront achevées : c'est-à-dire jamais, ou à une époque indéfiniment reculée. Une science, en effet, ne cherche pas seulement les rapports des faits de son domaine, elle cherche les rapports de ces faits avec ceux des sciences voisines, et il n'en saurait être autrement; et lesquelles ne sont pas voisines? Une science ne se circonscrit donc et ne s'arrête, à chacun des degrés de sa constitution progressive, que par une sorte de réciprocité avec les autres, d'où il suit que leur classification adéquate et définitive ne peut pas être donnée indépendamment d'elles-mêmes. En d'autres termes, pòint de classification rigoureuse sans encyclopédie, point d'encyclopédie sérieuse avant que le cours des recherches soit épuisé. Distinguons, séparons, et les méthodes que l'investigation scientifique ne confond jamais, et les grands ordres de fonctions dont la diversité éclaterait toujours, même dans leur plus étroite union. Pour le reste, sachons ignorer et attendre, ou nous

contenter des essais et points de vue propres à chaque temps, sans les élever à la hauteur de vérités éternelles.

Un grand nombre d'esprits visent de nos jours à l'organisation définitive des sciences, à leur synthèse totale. Ils se disent dans l'attente d'une époque où toutes les branches du savoir et de la recherche, fixées ou dirigées définitivement, prescriraient à l'humanité son but, et, *reliées* entre elles, seraient sa véritable *religion*. Dans cet ordre d'aspirations et d'espérances, on oublie que la science n'accorde rien à la foi, et que la religion sans la foi n'est plus elle-même. On ignore que les synthèses scientifiques ne méritent pas leur nom, à moins d'une analyse préalable, et que le cours de l'analyse étant indéfini, comme celui de la vie humaine à l'égard de la connaissance, une synthèse scientifique définitive et totale est un non sens. Au fond, ce qu'on désire ainsi, c'est une synthèse fausse et chimérique, à la manière de ces *sommes* du Moyen-Age où brillent également la capacité du philosophe et la vanité de son savoir. Mais il y a, dit-on, pour chaque époque une vérité relative. Dites qu'il y a eu des apparences de vérité sur lesquelles s'exerçaient l'esprit et la foi ; mais la science ne reconnaît que le vrai ou le faux, et ne laisse point de place à la vérité fausse. Est-ce donc un nouveau mensonge que l'on veut organiser sous l'emblème de la vérité? Réclame-t-on de nouvelles chaînes pour l'esprit humain? Veut-on remplacer les hiérarchies politiques et religieuses par un sacerdoce de faux savants, les superstitions par les démonstrations vicieuses, le fana-

tisme de la foi qui s'avoue par celui de la science usurpée, enfin la vérité modeste, partielle, mais pure, que la liberté accompagne, par un système d'erreurs intolérantes, composition hybride où la science et la religion se pervertissent à la fois dans un mélange répugnant?

Un philosophe qui fait bon marché des classifications, et dont les motifs pour cela sont curieux (*Cours de philosophie positive* T. I, p. 85), ne laisse pas d'accorder une valeur exorbitante à celle qu'il propose, et qu'il appelle mystiquement la *hiérarchie des sciences*. On a le droit de s'en étonner. Cette division : *mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie,* est, en un sens fort vulgaire; elle reproduit une distribution, ici de l'objet, là du travail scientifique, à laquelle chacun accède spontanément, et d'autant plus qu'elle est d'une simplicité plus palpable. Mais, si nous l'apprécions philosophiquement, il n'est pas de vice capital dans la matière que nous n'ayons à y reprendre.

D'abord il n'y est fait nulle acception des méthodes; toutes s'y trouvent, ou confondues, ou supposées se ranger en série avec les sciences mêmes, sans aucune distinction radicale : la méthode mathématique, la méthode de l'expérience et celle qui peut s'appliquer à la recherche des lois sociales. L'école positiviste croit que les sciences mathématiques ont un fondement essentiel dans l'observation, et ignore les résultats acquis du criticisme : elle croit aussi que la morale et la politique sont des sciences naturelles, à lois observables, sans

spéculation *à priori*. La logique proprement dite n'a point place dans sa classification. Elle obéit partout à un double préjugé dû à l'éducation de son fondateur : doctrine sensualiste, partout supposée, nulle part justifiée ; *mathématisation* à outrance des procédés et des éléments généraux du savoir (en principe et en tendance du moins).

Si nous voulons nous attacher à la division des objets, de préférence à celle des méthodes, nous reconnaîtrons au premier coup d'œil que trois des six sciences classées par l'école positiviste portent essentiellement sur la même matière : ce sont l'*astronomie*, la *physique* et la *chimie*, que nous sommes obligés de réunir pour en former un groupe comparable au groupe mathématique d'une part, au groupe biologique de l'autre. J'en ai donné plus haut les raisons.

Quelles sont cependant les vertus qui font priser si haut la *hiérarchie des sciences ?* Elle est fondée rationnellement, dit-on, en ce que l'ordre qu'elle consacre est celui d'une complexité croissante de l'objet et de l'étude : ceci est vrai, comme il est vrai que la matière abstraite des géomètres est plus simple que la matière inorganique des physiciens, laquelle est plus simple que la matière organisée des physiologistes, laquelle se complique étrangement dans la matière sociale ; mais il n'est point exact que les actions physiques l'emportent en simplicité sur les actions chimiques, dont elles peuvent provenir ou *vice versa*. Qu'on ne nous dise pas non plus que les sciences *hiérarchisées* se supposent les unes les autres et successivement, en remontant,

mais non dans l'ordre inverse, car la physique et la chimie dans leur état actuel se supposent mutuellement (ex. les courants électriques, la polarisation de la lumière, etc.); les applications de la physique engendrent des découvertes en astronomie (ex. l'étude de la lumière envoyée par les astres); toutes ces sciences réunies appellent les mathématiques comme méthode plutôt que comme sujet, ce qui est bien différent, et elles n'en intéressent pas tant l'objet propre qu'elles n'intéressent l'entendement, la représentation, avec ses données générales, dont ce même objet fait partie. Enfin c'est un abus de l'esprit de système, et du plus bizarre, que de placer la sociologie dans une dépendance particulière de la biologie : il n'est pas deux sciences, quelles qu'elles soient, qui ne soutiennent entre elles tout autant de rapports. Tout implique tout, en un certain sens. Mais le savant qui se croirait bien avancé pour la politique ou la morale, parce qu'il aurait une connaissance approfondie des lois du corps humain, est un de ces hommes qui prennent le grossier pour du positif, et n'ont pas pour cela l'esprit exempt de chimères.

On fait valoir l'ordre historique de l'établissement des sciences, ordre identique à celui de la prétendue hiérarchie. Il est clair cependant que cette loi ne se vérifie point quand on considère chacune des sciences à l'état de travail, avec son cortége variable d'hypothèses et d'erreurs, et quand, de plus, on distingue suffisamment entre l'observation plus ou moins bien dirigée, et l'application rigoureuse de l'esprit mathématique aux

aits observés. Alors, ni l'astronomie ne paraît postéieure à la géométrie, ni peut-être la physique à l'asronomie, ni surtout la biologie et la sociologie aux ciences précédentes. Les plus anciens philosophes ont nené de front toutes les connaissances. Séparons-les, ›ourrons-nous dire qu'Aristote était moins positivement nstruit des lois biologiques que des lois physiques, et les lois de la société que de celles de la vie? C'est le contraire qui est le vrai. Mais on veut parler de la constitution rationnelle définitive de chaque science. Là on croit voir la hiérarchie se manifester historiquement. A ce compte, nous savons bien que les sciences dont l'objet est le plus abstrait ont dû se constituer les premières. Quelques autres ont suivi, à deux mille ans d'intervalle, la plupart, selon que les applications mathématiques s'y trouvaient plus faciles et plus directes, ou que s'étendaient l'esprit et les moyens d'observation et se perfectionnait l'art de l'expérience. On ne voit point que la découverte des lois morales et politiques puisse être rangée sérieusement dans cette série.

La *hiérarchie des sciences* aurait une grande valeur, assurément, si toutes les lois de la connaissance se déroulaient, comme d'un principe commun et dans une suite régulière, unique, depuis les abstractions mathématiques, en passant par la mécanique céleste, jusqu'aux phénomènes physico-chimiques, et aux actions vitales, morales, sociales. Ce fut, comme on sait, le rêve de Saint-Simon, à une époque de sa pensée organisatrice (il en eut trois bien distinctes), de ramener tous les phénomènes possibles, et de tout ordre, à la loi

de la gravitation universelle qui, poursuivie jusqu'à ses dernières ramifications, aurait mis les savants en état de prévoir et de diriger les faits de la vie et de la société, sans exception. L'élève de Saint-Simon, fondateur de la *Philosophie positive*, n'est jamais allé si loin, sans doute; il a même déclaré que, dans sa *profonde conviction personnelle*, il considérait *ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme évidemment chimériques, même quand elles sont tentées par les intelligences les plus compétentes*. Mais il a ajouté quelques lignes plus bas que *si on pouvait espérer de parvenir* à cette *perfection scientifique*, ce ne pouvait être, suivant lui, qu'*en rattachant tous les phénomènes naturels à la loi positive la plus générale que nous connaissions, la loi de la gravitation*; et il a nommé expressément *l'ensemble des phénomènes physiologiques* parmi ceux qui seraient à rattacher de cette manière. La tentative ne lui semblait donc pas absurde en principe, et effectivement que trouvait-il à y reprendre? Un vice radical intrinsèque? Non, mais seulement une aspiration *téméraire*, soit à jamais, soit du moins quant à présent et *vu l'état présent de nos connaissances* (T. I. p. 53-56). On comprend d'après cela que ce but, que la *Philosophie positive* renonce à poursuivre de fait, elle peut cependant le poser, et jusqu'à un certain point le supposer atteint, par sa méthode, par sa classification, par ses tendances. C'est ce qu'elle fait, en donnant aux lois mathématiques de la nature abstraite la prééminence de tous les phénomènes, en faisant dépendre de proche

proche toutes les connaissances de celles de l'ordre présenté le plus élémentaire, enfin en repoussant de méthode toute considération directe de faits représentatifs, nettement reconnus ou analysés pour eux-mêmes, dans leur distinction nécessaire. Le système de *hiérarchie des sciences* est, si je ne me trompe, envisagé ici dans sa source, atteint et réfuté par là même.

Je reviens à mon modeste essai de classification. Les iences dont je n'ai pu marquer la place dans les prédentes divisions sont celles qui demeurent encore veloppées dans la *critique générale*, ainsi que je l'ai pliqué plus haut.

Sous un point de vue, qui est même le premier, la *itique générale* embrasse toutes les sciences, y comis celles qui sont le mieux et le plus définitivement nstituées et classées, et cela bien qu'elle-même soit n de s'être arrêtée dans une assiette légitime ou renue. Elle renferme, en effet, ou elle recherche tout qui est de principe dans le savoir réel ou possible, données générales dont les groupes particuliers de connaissance ne rendent point compte, mais qu'elles pliquent pour leur propre fondement. Il n'y a donc s jusqu'aux mathématiques qui ne soient subordones à cet égard à la critique, ou, si l'on veut, à la philosophie.

Sous un autre point de vue, on doit voir dans la *itique générale* un recueil de *sciences desiderata*, essais, de tentatives de sciences, ou encore de sciences l'état *vénatoire*, pour employer ici un mot de Bacon.

Toute science dont la constitution n'est pas achevée, dont la divergence des doctrines humaines dénote un certain degré d'incertitude, bien que l'existence distincte puisse en être universellement admise, et que plusieurs des vérités qui en dépendent aient, de fait, un cours à peu près assuré ; toute science, dis-je, dont la séparation d'avec les spéculations philosophiques n'est pas accomplie sans retour, appartient aussi à la *critique générale*. Il en est ainsi, et de l'histoire, prise en toute son extension, mais surtout comme examen des traditions des peuples et recherche des lois des événements ; et de la morale, et de la politique, encore vouées aux systèmes, balancées entre l'empirisme et l'utopie, subordonnées d'ailleurs à la solution de certaines questions capitales de philosophie; et même enfin de l'économie politique, qui a bien pu circonscrire à peu près son domaine propre, mais non pas s'établir sur des principes pleinement et rigoureusement vrais et applicables aux faits, en même temps qu'indépendants de toute hypothèse politique ou morale.

Supposons cependant ces sciences constituées, ou, sans qu'elles le soient, considérons leur sphère commune : elles formeront alors sous le nom générique de *morale*, si l'on veut, en mettant seulement à part l'histoire et ses diverses branches, sur lesquelles nous reviendrons, une troisième grande division des connaissances humaines à ajouter aux deux divisions déjà tracées, l'une des sciences logiques, l'autre des sciences physiques.



La morale, en effet, dans toute sa généralité ainsi conçue, se trouve essentiellement définie en ce qu'elle s'applique aux catégories de personnalité, de causalité et de finalité, que nous avons vu plus haut ne pas donner lieu à des sciences abstraites et détachées de la critique générale. Elle envisage ces catégories dans l'homme ; et l'homme lui-même, elle le rapporte pour cela : 1° à sa personne propre et aux êtres en général, mais surtout aux personnes ses semblables, suivant la donnée de leurs conditions réciproques, domestiques ou civiles ; 2° aux autres hommes encore, en recherchant les conditions de légitimité ou de perfection, soit de l'institution économique, soit de l'institution politique de la société. Les subdivisions naturelles de la morale ressortent de ces distinctions.

Au contraire, les sciences logiques et physiques portent sur les catégories de nombre, étendue, position, succession, devenir, qualité, lesquelles considérées séparément des trois autres, se placent nécessairement, ou dans le monde, aussi impersonnel que l'abstraction le peut faire (physiques), ou dans l'homme représentatif, dégagé de tout lien social et des effets de sa personnalité libre (logiques).

La critique générale admettra donc, tant que la séparation des sciences morales ne sera pas accomplie, une division ternaire, mais avec cette particularité que les deux premières sections se rapporteront aux objets généraux de sciences constituées, dont l'existence est distincte, tandis que la troisième renfermera un ordre

de connaissance pris en sa totalité, principes et conséquences.

Au-dessus des trois sections se place la critique dans sa plus grande universalité : l'analyse des lois et conditions premières de la connaissance, la recherche de la nature et de la possibilité de la science, l'essai de définition et de classification des notions fondamentales de tout genre, l'examen des objets suprêmes de la spéculation sur le monde et sur l'homme, enfin l'étude des fonctions humaines (l'ancienne psychologie) à laquelle on est conduit, nous l'avons vu, dans l'intérêt des autres investigations elles-mêmes et pour leur donner tout le cours qu'elles peuvent avoir, ou même les seules solutions qu'elles comportent.

Les deux premières sections se forment, et du premier contenu, et d'un développement aussi prolongé que possible des groupes de catégories dans lesquels les sciences logiques d'une part, les sciences physiques de l'autre, ont leurs fondements. Entre chacune des sciences séparées et l'étude abstraite des catégories qui la concernent, il est facile de concevoir un terrain mixte de critique générale et de science définie, où l'analyse s'attache à un groupe de principes propres, qu'elle suit dans le mode de ses développements requis et de ses applications principales dans cette science. Les spéculations connues sous le nom de *philosophie des mathématiques, philosophie de la chimie*, etc., sont nées de cette convenance naturelle. Elles rentrent tou-

tes dans deux classes, conformément aux divisions et au sens des mots précédemment établis : philosophie de la logique (ou des sciences logiques) et philosophie de la physique (ou des sciences physiques). On pourrait même dire *philosophie de l'esprit*, *philosophie de la nature*, en termes plus vulgaires, s'ils n'avaient le défaut de rappeler les systèmes chimériques de quelques philosophes (1).

La troisième section est la morale telle que je l'ai définie et classée, avec ses trois grandes divisions qu'expriment suffisamment ces noms très usités : éthique, économique, politique.

Passons maintenant aux sciences historiques. Elles forment, comme les sciences morales, des branches de la critique, dont le jour de la séparation n'est pas encore venu. Il suffirait pour le prouver de remarquer à quel point des hypothèses de toute nature influent, et sur leur méthode, et sur les solutions qu'elles croient pouvoir donner aux plus graves questions de leur do-

(1) Les appendices du *Premier essai de critique générale*, relatifs à la logique proprement dite, puis à l'étude générale des fonctions mathématiques, du nombre, de l'étendue, de la vitesse, etc., sont pour moi des tentatives de constitution de la philosophie des sciences logiques. Je suis loin de croire avoir épuisé ce sujet, où m'engageait principalement le désir de donner à mes catégories un développement et des applications de nature à les faire comprendre comme je les comprends. En tout cas, les sciences physiques réclament un travail analogue, dont je ne connais d'essai sérieux que la philosophie positiviste avec son hypothèse matérialiste et ses autres défauts.

maine. Je ne saurais toutefois m'arrêter quant à présent sur ce sujet.

Mais les sciences historiques ne sont pas seulement des branches comme je viens de le dire : sous un point de vue essentiel de la méthode, elles forment dans leur ensemble une grande division de la critique, collatérale de la critique proprement dite. De même que nous avons dû distinguer dans les sciences physiques, et ces sciences elles-mêmes et l'histoire naturelle (1), de même ici, à côté de chaque partie de la critique en quelque sorte indépendante du temps et des hommes, faisons constamment place à la critique exégétique des idées, des usages ou des faits humains, et cela tant de leur développement que de leur état actuel. Nous classerons ainsi l'*histoire de la philosophie*, l'*histoire des sciences*, l'*histoire de la morale*, l'*histoire des religions*, etc.; et nous comprendrons avec l'exposition des choses du passé celle des choses du présent chez les différents peuples. L'histoire proprement dite, trop souvent limitée aux faits qui ont le caractère d'événements, et même

(1) Cette distinction n'est reçue qu'en apparence dans la classification de l'école positiviste. Au fond elle est méconnue complètement. En effet, pour vouloir assujétir l'histoire naturelle à la physique, à la chimie, à la biologie, il faut ne pas se rendre compte de sa méthode propre, qui est la pure observation, la description et la classification des êtres, plutôt que la recherche des lois et des fonctions générales moyennant certaines abstractions. Sans doute les sciences proprement descriptives ont des rapports intimes avec celles qui manient l'expérience artificielle; mais confondre pour cela l'objet et le but, si différents de part et d'autre, c'est ce que j'appelle supprimer l'histoire naturelle.

à certains d'entre eux, formera, réunie aux précédentes sciences historiques, et à l'*archéologie* qui atteint le passé par l'intermédiaire de ses monuments, et à la *linguistique*, dont les recherches joignent essentiellement l'étude de ce qui est à l'étude de ce qui fut, et à l'*éthnologie*, à la *statistique*, à toutes les divisions ou subdivisions qui ont été ou peuvent être reconnues dans ce vaste sujet, une science totale de la critique historique, appelée à tracer le tableau complet de l'humanité et de toutes ses fonctions aux différents âges jusqu'au temps présent.

La philosophie de l'histoire n'est que l'histoire même, réduite à ses plus hautes généralités morales, et parvenue à formuler, au-dessus de l'ordre et de la succession empirique des faits, les lois nécessaires de leur production et de leur enchaînement, ainsi que des idées qui les gouvernent. Elle semblerait donc n'avoir point de place à part, non plus que n'en a une théorie à côté des phénomènes qu'elle embrasse. Il en est ainsi en effet, un grossier empirisme peut seul le contester, s'il est vrai que les faits soient régis par des lois générales et nécessaires, sans réserve. Mais cette question même, que l'expérience ne saurait décider, appartient à la critique générale. Celle-ci prononçant, comme je le crois, qu'il existe une réserve considérable, probable, et dont la croyance morale peut affirmer résolûment la réalité (Vr ci-dessus § XVII), il en résulte que la philosophie de l'histoire est une partie de la critique historique, intermédiaire entre la critique générale et l'histoire proprement dite, et que l'on doit voir en elle, à ce

titre, une des philosophies des sciences, aussi bien nommée que les autres. Le but de celle-ci est précisément de déterminer quelles peuvent être, et quelles sont en fait, et entre quelles limites s'imposent les lois nécessaires du développement de l'humanité sur la terre.

A la division des objets correspond la division des méthodes, pour la critique générale aussi bien que pour les sciences. Les parties historiques exigent d'autres procédés que les parties en quelque sorte dogmatiques. Ainsi nous avons vu que dans l'étude de la nature, la méthode *inquisitive* des lois des phénomènes est l'expérience artificielle, tandis que la méthode *historique* est l'observation : l'induction et l'hypothèse peuvent et doivent intervenir dans une certaine mesure. Durant la poursuite de cette science qui vise à composer le système des principes et des concepts généraux, la recherche et l'établissement du vrai se produisent essentiellement par une série d'analyses et de synthèses directes des notions et de leurs rapports, dans la conscience de chaque philosophe. Ce procédé plusieurs fois pratiqué, et par plusieurs, forme une sorte d'expérience *sui generis*, incessamment reprise et contrôlée par de nouveaux investigateurs. Le témoignage et l'autorité n'y sont guère comptés. Mais quand il s'agit de l'histoire, et de celle-là même que, généralisant le mot, j'entends de la description et de la classification de faits moraux actuels, il est clair que l'observation immédiate n'est possible que dans des cas particuliers beaucoup plus exceptionnels qu'ils ne le sont en histoire naturelle (où le savant, obligé d'accepter des observations étrangères,

peut cependant en faire ou en refaire par lui-même une nasse considérable). On doit donc s'en rapporter consamment à ce qui a été vu ou cru par divers hommes en divers temps, sauf interprétation et contrôle. Le fond le la méthode est encore l'observation, dans son accepion la plus générale, mais indirecte et médiate ordinaiement, toujours, dès qu'il s'agit du passé. De là aussi a nécessité de règles toutes spéciales de critique.

L'induction, à laquelle on ne peut refuser un rôle imortant en histoire naturelle, par exemple pour la soluion de problèmes fondamentaux de géologie, de paéontologie, etc., se retrouve aussi dans l'histoire moale, quand il s'agit des commencements de l'humanité, et même beaucoup plus tard, lorsqu'on s'applique à l'éude des phases religieuses et mythologiques, naturelement si obscures. Il paraît difficile que la mythologie uisse être jamais entièrement exempte d'hypothèses.

En résumé, nous venons de voir se reproduire pour ous cette division très ancienne de la philosophie en *ogique*, *physique* et *morale*, la meilleure qu'on ait proosée, incontestablement, mais dont la nature se trouve claircie et modifiée sur des points capitaux : 1° en ce ue nous dominons toutes les divisions par l'idée généale de la critique ; 2° parce que nous reconnaissons es sciences séparées, qui ne rentrent dans la critique ue par leurs *philosophies* ; 3° à cause de l'introduction le l'idée moderne de l'histoire, et de l'admission d'une ritique historique en regard de la critique thétique et e ses différentes parties ; 4° enfin grâce à des notions

différentes ou plus nettes, sur les questions de méthode et les conditions de la certitude dans les diverses branches de sa connaissance.

C'est que, en fait, je n'arrive à poser les divisions réfléchies de la critique générale, qu'après avoir parcouru spontanément un vaste territoire de cette critique. La science sans précédents, sans lignes de démarcation qui lui viennent du dehors, ne peut s'ouvrir que par une analyse en quelque sorte sur le bloc, et dont le fil directeur est dépourvu de caractère scientifique. J'ai dû aborder ainsi la critique de la connaissance en général, celle des catégories et de certaines des sciences qui en dépendent, celle de la synthèse du monde ; puis, dans le présent Essai, l'étude de l'homme et de ses fonctions, et de la certitude que leur exercice peut comporter ; ce n'est qu'alors que je pouvais me faire une juste idée des principales conditions auxquelles doit satisfaire une classification pour n'être pas trop prématurée.

Au reste, j'ai soin de m'en tenir à tracer les sections les plus générales, les seules dans lesquelles la méthode soit vraiment intéressée, et qui aient une utilité sensible. Les subdivisions inférieures n'ont plus d'importance philosophique, et elles n'en ont pas de scientifique. Quand elles reproduisent des sections que la marche empirique des sciences et les convenances de la distribution du travail ont déjà consacrées, elles n'ajoutent rien à ce que nous savons ; quand elles bouleversent ces mêmes sections, ce qui peut arriver sans qu'il y ait vice de part ni d'autre, il n'y a guère lieu d'en tirer profit, car, d'un côté, les savants ont à grouper ou à di-

viser leurs efforts, plutôt à raison de l'état actuel que d'une perfection imaginaire des sciences ; et de l'autre, plusieurs systèmes de classification étant possibles pour une même méthode, et plusieurs lois de subdivision pouvant être adoptées dans une même classification générale, il est impossible qu'il n'entre pas beaucoup d'arbitraire dans ceux que l'on propose. Je ne saurais donc m'empêcher de trouver quelque puérilité, au point de vue de la science, dans les projets de classification poursuivis jusqu'au dernier détail. Il en serait tout autrement si le but avoué de ces projets était la préparation d'une langue philosophique. Mais alors il faudrait tout diriger à ce but et ne point dissimuler ce qu'il exige de dispositions artificielles.

Dans le tableau qui offrirait un résumé facile de ce chapitre, il faudrait attacher moins d'importance à l'essai de classification en lui-même qu'aux vérités de méthode qui s'y trouveraient inscrites. D'ailleurs le contenu en serait purement théorique. Si l'on y joignait les arts, ce qui serait l'objet d'un travail nouveau, on pourrait les considérer parallèlement aux sciences, dont ils supposent toujours une application quelconque, et de plus comme des dépendances particulières des catégories de causalité et de finalité. Un art est, en effet, cet ensemble et cette suite de moyens mis en œuvre plus ou moins spontanément, ou selon les lois de la science, pour atteindre une fin déterminée. Ce serait ensuite à la distinction des ordres de fins qu'on demanderait une division rationnelle des arts. Enfin, les subdivisions se tireraient des espèces de l'œuvre et de sa matière.

§ XIX.

Complément de la définition de la certitude. Du contrat personnel et du contrat social.

Récapitulons quelques points principaux acquis pour nous dans notre étude de la certitude.

La certitude est un phénomène interne, un état plus ou moins stable de la conscience. Mais, d'une conscience à l'autre, cet état varie.

Si la vérité était *évidente* touchant les choses qu'il nous importe de connaître, on n'en disputerait pas. Conteste-t-on que le visible se voie?

Si l'*évidence* allait au-delà du phénomène, affirmé comme tel, elle devrait changer de nom, car elle changerait de nature. En renonçant au nom, on renoncerait à l'image qui en fait toute la valeur. On abandonnerait donc aussi la prétention qu'il rappelle.

Si les jugements primordiaux avaient tous cette nécessité, cette précision, cette contexture exacte qui distinguent les notions irréductibles des mathématiques; si les vérités se tiraient par le raisonnement de principes ainsi reconnus, sinon de la simple position des purs phénomènes, on s'accorderait peut-être. Ce n'est pas sur la logique d'un système qu'on se divise d'ordinaire; c'est sur le choix des principes et le sens des mots. Mais chaque philosophe s'arrange les siens, que les autres ne trouvent pas clairs.

Si les philosophes convenaient d'une langue, ils sauraient au moins s'ils s'accordent ou non, car souvent ils ne

savent pas même cela. Il est vrai que s'ils convenaient d'une langue, c'est que déjà ils se seraient entendus.

Mais si les disputes cessaient, la pensée philosophique se trouvant satisfaite et d'accord avec elle-même, on pourrait encore se dire, et l'on s'est dit en effet : « L'intelligence est une sorte de milieu humain, inévitable, infranchissable, un fait auquel nulle liberté n'échappe; mais la raison ne saurait prouver par raison que la raison est juste. Nous avons nos apparences, les choses ont leur réalité; qui nous assure de l'harmonie des unes avec les autres? L'apparence? tout son fait est de paraître; la chose? elle n'est saisissable pour nous que dans l'apparence. Nul moyen de voir, quand nous voyons, que nous voyons bien. Mais l'image est la même, commune à tous, la raison invariable? Soit. Nous tenons peut-être la communauté et l'invariabilité du faux; et c'est cela que nous appelons le vrai. »

Des philosophes ont voulu vaincre par la science une difficulté inhérente à l'idée même de la science. Pour supprimer dans l'objet toute limite au savoir, ils ont confondu le savoir et l'objet, la connaissance et la nature; et afin que l'intelligence pût se démontrer sa propre exactitude, il leur a plu de poser la chose et l'idée adéquates, puis identiques. Mais alors au nom de qui dogmatisaient-ils? Au nom de cette même intelligence, impuissante à se priver de la donnée de la chose empirique extérieure à elle et indépendante d'elle, aussi bien qu'inhabile à en affirmer la nature propre avec certitude; de cette intelligence qui n'embrasse seulement pas tout ce que nous sommes, qui, de l'un à l'autre

d'entre nous, et jusque dans chacun de nous, varie selon les lieux, les temps et les personnes, et n'est ainsi ni la vérité, ni l'humanité, ni un homme.

Le dogmatisme a erré, tantôt en niant l'intervention des affections et de la volonté, le rôle des croyances, tantôt en donnant à la science des caractères qui ne conviennent qu'à la foi, pour justifier nos affirmations fondamentales. On dit, on répète sans cesse que la conscience réfute les sophismes dirigés contre l'évidence du vrai et contre l'absolu du savoir. Or elle ne les réfute point, mais plutôt elle les tourne, et elle se passe de l'évidence et de l'absolu, se contentant pour vrai de ce qu'elle croit vrai. Ces sophismes, l'intelligence les suscite et doit les subir, ils ne sont pas sophismes pour elle; et la conscience qui les tourne, pour aller à son objet malgré eux, c'est tout l'homme et non l'intelligence pure. Une force secrète, un attrait puissant, fondus dans notre nature entière, nous attachent au sentiment de la réalité et de l'ordre. Sous cette impulsion, un irrésistible instinct nous porte, ensuite une volonté réfléchie et libre nous confirme dans cette croyance que notre vrai est le Vrai, notre bien le Bien.

Voilà donc l'homme réduit à lui-même, car la croyance n'est que lui; et la liberté, individuelle par essence, décide de la croyance; et l'homme dispose de soi, jusqu'à ce point d'essayer son pouvoir sur les affirmations capitales et primitives qu'on a coutume d'appeler nécessaires.

Au défaut de l'évidence immédiate ou médiate, et en présence d'une certitude ainsi réduite à l'individualité,

on a tenté de corroborer la croyance et de l'élever à une sorte d'absolu, en la multipliant. On a cru que le consentement de tous pouvait faire foi pour chacun, et la foi commune tenir lieu d'irréfragabilité dans la certitude. Il faudrait au moins que le consentement universel existât; or, on le chercherait vainement, passé ce peu d'affirmations que tout homme précisément embrasse d'un assez énergique instinct pour n'avoir nul besoin de s'y voir confirmer par autrui. Quel appui donner à un excédant de croyance qui ne s'étend guères moins qu'à l'ensemble des solutions affirmées ou niées de la philosophie, de la politique et de la religion? Le consentement du grand nombre remplacera-t-il pour nous celui de tous? Peut-être, si le grand nombre n'est pas sujet à varier; mais lisons l'histoire des sectes, des gouvernements et des écoles! il n'y sera besoin d'une longue étude. L'homme collectif change, comme l'homme individuel change, et qu'importe qu'il employe un temps plus ou moins long à passer de la foi au doute, ou à quelque foi nouvelle! c'est la vie des nations. Je suis donc dispensé de me demander, et s'il est facile de tirer du grand nombre une réponse claire à une question bien posée, et si l'accumulation des unités ajoute quelque chose à la valeur morale de chacune.

Encore une fois, l'homme est ramené à son for intérieur. Il supporterait difficilement cette condition, même si la conscience dans laquelle il est enfermé lui parlait hautement, irrécusablement. Mais plusieurs,

après qu'ils sont descendus en eux-mêmes, n'y trouvent que le désert ou le chaos, le silence ou mille voix confuses, et dans leur effroi, pressés de se fuir, se donnent au premier système qui passe. L'ombre de la certitude, une autorité extérieure leur tient lieu de conscience, et souvent ils pensent croire bien plutôt qu'ils ne croient. D'autres, mais plus rares, en se sondant avec énergie et persistance, ont fait jaillir les sources vives de la certitude. Leurs âmes sont d'abord pénétrées de joye; mais ensuite elles se sentent malheureuses jusqu'à ce qu'elles les aient communiquées aux autres âmes. Il n'y a plus de repos pour elles, à moins qu'il ne se forme une société de toutes celles qui puisent aux mêmes eaux, et qu'une voix commune appelle à les partager toutes celles qui en sont altérées.

Ainsi se fondent les philosophies et les religions, qui sont aussi des systèmes qui passent, mais qui règnent en passant, ordonnent des sociétés, établissent des traditions, préparent des abris aux consciences. Car la plupart des hommes n'ont ni tant de force qu'ils puissent d'eux-mêmes atteindre la certitude et s'y tenir, ni tant de faiblesse que chaque nouvelle rencontre les ébranle. Incapables de convictions propres, défiants des pensées d'autrui, ce n'est qu'en se sentant appuyés et confirmés par tout ce qui les entoure qu'ils obtiennent une foi ferme et pratiquent une morale positive. Ceux-là mêmes qui possèdent la certitude intime et originale, se sachant faillibles et se voyant contredits, peuvent sentir leur volonté fléchir ou s'attiédir leur ar-

deur. C'est donc pour eux comme pour tous un inestimable bienfait d'échapper à la solitude et de partager la pensée avec l'humanité.

L'accord des idées, la communion des cœurs, l'unité des pratiques, réalisent une manière d'existence visible de la certitude. L'esprit sait bien que le nombre et l'approbation sont des fondements incertainement posés et qui ne s'enfoncent pas très avant dans les régions du temps et de l'espace ; mais le cœur en juge autrement, et ses aspirations à l'identité, demi-satisfaites, simulent l'idéal atteint et se déguisent en preuve de fait. Il est vrai que si jamais l'humanité *actuelle* se constituait dans la réelle unité de certitude, et s'y reposait, elle approcherait du droit de se considérer comme l'humanité *même*, et les hommes devraient se croire en possession de la vérité, sous l'espèce de la *pensée commune à tous les êtres pensants connus.*

La vie humaine semble incapable d'un si grand bien, ou du moins elle ne le porte en elle que latent, ne l'obtient déclaré que successivement et pour un petit nombre de données essentielles. D'ailleurs, nous sommes libres ; nous ne fixons point hors de nous la vérité immuable ; nous ne cédons point à l'évidence, ou c'est nous qui la nommons ; et si nous suivons l'exemple et le témoignage, même approchants de l'universel, ce n'est point avec cette sûreté prétendue inébranlable, absolue : mais nous produisons la croyance par un effort de notre activité raisonnable et passionnée, pour laquelle le consentement d'autrui et l'accord même général ne sauraient être ni indifférents ni nécessitants. La

certitude ainsi produite, cet accord, ce consentement, servent graduellement à la vérifier, à la *confirmer*.

Quelle que soit la pensée du monde, s'il s'agit d'une de ces vérités où l'humanité varie et dispute, si ma conviction est entière, si je saisis de toute ma raison, si j'aime de tout mon cœur, si j'étreins de toute ma volonté l'objet de ma croyance, le plus haut degré de la certitude se trouve pour moi dans ce qui paraît extérieurement le moindre. Au milieu des dénégations et des fureurs, un homme peut posséder seul sa vérité et s'y maintenir; il peut protester contre l'habitude, entrer en lutte avec la nature, ou avec ce qui en usurpe le nom, braver le scandale, défier le présent, invoquer l'avenir. Les philosophes qui ont conquis le monde à une idée ont commencé par nier toute la philosophie acquise, et les révélateurs religieux se sont affirmés contre la religion. La conscience est au-dessus du monde; alors même qu'elle se rend au monde, elle le domine, puisque pour s'y soumettre elle l'a jugé.

La certitude, produit de la liberté qui se détermine, son maintien, son développement, les pensées et les travaux que nous y enchaînons dans le cours d'une existence intellectuelle et morale, sont l'origine et les effets d'un véritable contrat de l'homme avec lui-même. En face de ce *contrat personnel*, se pose un *contrat social* qui l'implique.

Toute société suppose un contrat social; je donne ce nom à l'ensemble des droits et des devoirs qui informe les consciences, c'est-à-dire à cette convention, claire

ou obscure, expresse ou tacite, explicite ou implicite, réfléchie ou instinctive, qui règle les rapports des hommes dans une communauté quelconque.

Mais nous ne saurions contracter ainsi avec nos semblables sans contracter au fond de nous avec nous-mêmes. De là, pour chacun de nous, une religion, une philosophie, une morale, au moins implicites. A ce contrat, chacun doit sa force et son unité propres, en même temps que son lien avec autrui. Le contrat n'a toutefois de forme distincte que dans la mesure où il est ou devient réfléchi.

Notre existence s'écoule dans le temps : avec le temps changent nos pensées et nos croyances. Dès-lors, chacun de nous semble n'être pas un, mais être plusieurs; car la mémoire ne suffit pas pour constituer l'identité d'un être moral. Si l'amour, si la volonté se divisent en nous-mêmes, que sommes-nous et que sert d'agir? Demain nous serons autres. Mais que le moment vienne de nous connaître et d'imprimer à notre intelligence une direction constante, nous assemblons nos forces, nous fixons nos sentiments, et c'est alors seulement que, marchant sans dévier dans la vie, nous sommes nous-mêmes. Réduire ainsi la pluralité à l'unité, c'est contracter avec soi pour donner à une pensée le gouvernement du for intérieur. Les grands mouvements du cœur, quelquefois les découvertes imprévues de l'esprit, sont les révolutions de cet empire personnel. Quand elles éclatent, le contrat se déchire, ou seulement le faux pacte qui en tenait la place.

Nous contractons avec notre cœur dans les premiers

encore enveloppées dans les langes d'une théocratie étouffante (1). On voit alors les citoyens chercher, réaliser, sous des rites divers, par les mystères, dans les églises, des modes libres et variés d'association religieuse, au sein de la loi commune qui ne devrait ni les exclure ni les imposer.

Les familles, les cités, les peuples sont les formes vivantes du contrat; la propriété, substance de la famille, les institutions, les lois en sont la matière que l'homme travaille, et dont lui-même devient le produit. Le contrat fait la coutume et, par elle, nous entoure avant le berceau, et nous enchaîne de mille manières pendant la vie. Après l'avoir subi d'abord sans le connaître, enfants, nous en pressentons instinctivement les lois essentielles, et notre raison les affirme en se formant. Nous reconnaissons et nous assurons son empire tout entier par l'acceptation des biens qu'il nous donne; nous en professons la vérité dans toute la suite de nos jugements et de nos actes, que l'habitude et l'exemple déterminent. Enfin, devenus hommes (com-

(1) Une nation fait exception à cette loi : la nation juive, celle entre toutes qui a le plus explicitement adopté la forme d'une alliance entre le Peuple et Dieu, et dont l'énergique vitalité a cependant égalé à certains égards l'œuvre sociale des races les plus émancipées. Mais ce qui sauva la Judée, ce qui fit sa grandeur, c'est d'abord que sa loi religieuse fut elle-même une loi humaine, nullement conçue en vue d'une autre destinée que la destinée terrestre. C'est ensuite que son principe théocratique n'aboutit point à la constitution d'un sacerdoce investi de grands pouvoirs. Cette double particularité est la clé de tout ce qui saisit d'admiration l'historien impartial en présence du monde hébreu.

bien ne franchissent jamais ce passage !), nous pouvons et devons dominer, posséder, ce qui nous dominait et nous possédait. Le précieux dépôt reçu de nos pères, et que nous devons transmettre à nos fils, sera, si nous voulons, en notre puissance. A nous de l'accroître ou de le transformer, sous notre responsabilité personnelle, dans la mesure où il est donné à un de modifier les relations et les destinées de tous.

Le propre de tout *contrat social*, en tant que principe de coutumes, de traditions et de lois, confiées à l'honneur et à la vertu, défendues au besoin par la crainte, paraît être de constituer une *autorité*. L'autorité, telle est bien la plus haute notion que nous puissions nous en former, indépendamment des pouvoirs accessoires et de nature variable dont certains peuvent être investis pour la soutenir. Mais, vis-à-vis d'elle, appuyé sur le *contrat personnel* qu'il s'est fait, et qui souvent sera contraire à celui qui régit le peuple, tout homme peut poser la *liberté* en sa personne. Ici se trouve, dans la liberté de jugement et de croyance, l'origine profonde de la liberté civile et politique. Le contrat social, quelque fortement établi qu'on le suppose, ne saurait jamais emprunter sa légitimité que du consentement actuel des membres de la famille humaine. Donc tout contrat de ce genre est une synthèse de l'autorité et de la liberté, ou cesse d'être strictement obligatoire.

L'autorité est un principe de religion, qui suppose les hommes liés et les envisage comme Un. Cet Un est une

totalité, l'humanité même, fictivement réunie malgré ses divisions, fictivement étendue à tous les temps, puis opposée à chacun de ces hommes individuels, unités véritables et concrètes. Essentiellement abstraite, quand on la prend dans sa rigueur, l'autorité ne saurait être un pouvoir effectif, ni produire des effets de contrainte. Pour lui donner pouvoir et sanction, les hommes d'une haute antiquité (cet esprit ancien a conservé de fortes racines dans le monde) imaginent un type universel de conscience et de vérité, divin par l'origine, humain par les effets, car ils le feignent représenté par une ou plusieurs personnes appelées à commander aux autres. L'autorité est alors loi vivante, et se communique ou se transmet par ceux en qui elle réside. La liberté de quelques-uns assume en soi la monstrueuse représentation de l'autorité, son contraire logique. Il peut arriver aussi en tout temps que les divisions nées de l'exercice de la liberté naturelle obligent les hommes à l'abdiquer de gré ou de force, pour se placer sous le joug commun d'une volonté unique. Religieuse ou politique dans son principe, et de quelques noms qu'on la décore, cette fiction de l'autorité en vient rapidement à n'être que la force pure, vis-à-vis de ceux qui, l'ayant sondée, refusent de s'y soumettre. Ainsi, l'autorité vraie n'étant pas réalisable, parce que de fait l'unité n'est point donnée en face de l'individu, parce que l'unanimité est une chimère et la majorité un témoignage de la division, parce que l'homme type n'existe nulle part et que les dieux ont des hommes pour truchements, on intronise l'autorité fausse, qui n'est que la fiction grossière d'une fic-

tion ; la religion se fait contraignante et exterminatrice, en attendant d'être contrainte ou exterminée, et l'état social est une guerre sourde qu'il est enjoint aux vaincus de reconnaître et de bénir comme l'éternelle paix.

La liberté est un principe de scission. Elle consiste d'une manière générale dans le droit de tout homme de donner ou de refuser son consentement, selon ses lumières et le sentiment qu'il porte en lui, à l'ordre de vérités et de pratiques qu'une autorité quelconque lui propose. Ce droit est réel, inévitable, même vis-à-vis de l'autorité vraie et en tant que celle-ci se révèle, car il faut bien que la personne adhère, consente, veuille. C'est elle qui veut, c'est donc toujours elle qui prononce en dernier ressort. Et c'est encore elle, d'un autre côté, qui fait la dignité et l'essence même de l'autorité, laquelle ne serait rien si elle n'avait son siége dans une certaine conscience. Mais un homme ne peut se prendre pour le type unique et invariable de la moralité. N'est-il pas fonction partielle de l'ordre social où son existence est enveloppée? Ne tient-il pas toujours compte de l'esprit et des croyances d'autrui? Et ne pense-t-il pas se déterminer conformément aux lois générales de la conscience, c'est-à-dire sur le critère de l'autorité universelle, alors même qu'il résiste à l'autorité prétendue? Enfin, tant que la liberté divise, et elle divise nécessairement ou sur un point ou sur un autre, elle est réduite à porter sur ses plus solides résolutions une certaine ombre de doute, aussi légère qu'on voudra selon les cas, mais réelle, puisque la fin dernière des cœurs et des intelligences suppose le bien un, la vérité une.

La vie d'un homme, élevé au-dessus de l'empire des habitudes, présente un balancement continuel des principes d'autorité et de liberté. Examiner, critiquer, admettre, rejeter, proposer, sanctionner, sont des fonctions essentielles de l'existence morale. Toute conscience est pour elle-même le théâtre de luttes semblables qui, à plus forte raison, doivent éclater entre des consciences diverses. L'histoire de l'humanité offre donc à son tour une série d'oscillations de l'autorité à la liberté, ou, pour mieux dire, entre des groupes inégaux de libertés, déterminées en divers sens. De là naît la loi des majorités, moins barbare que celle de la force pure, et qui n'en est pourtant qu'une sorte d'application pacifique. Une première synthèse de l'autorité et de la liberté s'ébauche au moyen de cette loi, mais combien grossièrement, et au prix de quelles erreurs et de quels sacrifices, on peut en juger par le fait seul des vicissitudes historiques des opinions victorieuses ou vaincues, ensuite par l'inaptitude ou la corruption de certaines majorités trop peu libres, et par le triste recours à la force de certaines minorités opprimées.

La loi des majorités ne peut s'organiser dans un état, sans que le contrat qui lie les citoyens devienne en grande partie explicite et formel. La reconnaissance de la liberté dans une certaine mesure en est nécessairement la suite, et la véritable essence de l'autorité tend à se faire jour. Sans doute il y a loin de ce système informe et souvent rebutant, où telles questions de raison et d'obligation morale se tranchent brutalement par le nombre des voix, tandis que l'aveugle coutume et des

intérêts dominants continuent de soustraire à l'action de la liberté beaucoup de faits sociaux qui seraient de son ressort; il y a loin jusqu'à l'établissement d'un contrat où l'autorité et la liberté ne se feraient que leurs parts justes et nécessaires. Mais du moins un usage prolongé de la discussion et du vote, joint à l'élévation progressive des esprits de ceux qui y prennent part, semble devoir conduire à la fin les hommes à la reconnaissance de cette première des vérités sociales : que l'autorité imposée ne doit point s'étendre au-delà des devoirs universellement avoués par les consciences libres, et que tout le reste appartient à la liberté, c'est-à-dire ne doit s'ériger en autorité dans ces mêmes consciences que moralement et sans aucune espèce de contrainte (1).

Mais les contrats historiques, dans leur passage de l'instinct à la raison, et des temps de l'habitude et de la force pure à ceux où dominent la discussion et la loi écrite, plus tard à travers les développements de l'intelligence et des affections humaines qui les modifient, sont de simples essais d'un contrat définitif idéal, dont la puissance confuse est donnée primitivement dans l'homme, et dont l'acte plein ne saurait se trouver qu'au but même de ses lents progrès vers la perfection de sa nature. Il est donc inévitable que le contrat, quel qu'il soit, règle des points de droit et de devoir étrangers à

(1) Ici chaque mot soulève des questions graves et délicates, que je n'ai pas même à indiquer en traitant de la certitude, mais qui se retrouveront dans mon *Essai* sur la morale.

sa véritable compétence, et en néglige d'autres qui, par la suite, se révéleront avec un caractère de nécessité. Tous les principes ne se découvrent pas en un jour; une fois aperçus, leurs conséquences se déroulent quelquefois difficilement, et se pratiquent plus difficilement encore. Mais enfin, la vérité avouée se fait place, et ce qu'on avait cru fondé à jamais on le renverse, et le droit aujourd'hui visible annule le droit convenu hier. Il en est de ces révolutions sociales, comme de celles qui bouleversent une conscience individuelle, avec de moindres chances d'erreur toutefois, à cause de la participation commune et du conflit prolongé de tant de consciences diverses, mais avec une tout autre lenteur aussi, car les siècles valent à peine des jours.

Les progrès sociaux, ainsi que les progrès individuels, sont surtout lents tant que les sociétés, comme la personne, demeurent sous l'empire des premiers instincts ou des habitudes contractées. Ils peuvent même en ce cas être tout à fait insensibles ou nuls, comme le prouve l'exemple de certains peuples très-anciens, qui ne furent pourtant pas sans génie. Ils se précipitent, pour les sociétés comme pour les personnes, quand la raison succède à l'habitude, et la libre possession de soi à la domination des passions et des choses. Lorsque le moment est venu qu'un peuple, préparé par les nobles tentatives de quelques hommes, ait en partie conscience de lui-même, il se saisit du contrat qui, jusque-là, liait obscurément ses membres. Il déclare son droit à l'entendre, à l'expliquer, à le renouveler, à le faire, comme s'il le créait d'une autorité sans précédents, suscitée du

fond universel des consciences. Il tâche du moins de le rendre conforme au modèle de justice qui éclate alors dans les âmes. Heureux, et plus qu'il n'est possible sans doute, s'il peut soutenir longtemps un si grand effort sans retomber en partie sous un joug que la fatigue ramène, et qui reste encore trop cher à beaucoup de ceux qui le portent!

Au moment où les personnes et les peuples, dans leur avénement à la liberté, prennent possession du contrat qui les lie, la chaîne des traditions est rompue. On reconnaît alors que la tradition ne peut obliger l'homme, ni en matière de foi ni en matière de science, parce que la science doit lui devenir personnelle par acquisition, vérification, examen, la croyance plus encore, n'étant que le produit de ses plus intimes forces morales et d'un accord spontané entre l'élan du cœur et la connaissance réfléchie des choses. En matière de faits, la tradition dans ce que l'on réputait jusque-là le plus sacré, appelle à son tour la critique, et une critique sévère, impitoyable : l'observation et l'histoire elle-même prouvent, en effet, à quel point et avec quelle ardeur les hommes de certaines époques et de certaine culture se précipitent dans l'affirmation de l'arbitraire et du merveilleux qui parlent à leur imagination et à leurs passions. On cesse donc d'appliquer aux faits de prodige et aux événements dits surnaturels la règle commune des témoignages. On ne nie point, ou du moins on ne doit pas nier l'extraordinaire quel qu'il soit comme extraordinaire, ni le surnaturel apparent en vertu de cette apparence, d'ailleurs difficile à définir ;

d'autant plus que nul ne peut dire où finit la nature, ni ce que c'est qui n'est pas elle. Mais on réclame pour tout fait extraordinaire une constatation en quelque sorte extraordinaire aussi, par l'esprit de rigueur, d'exactitude et de précision qui doit y être apporté ; et lorsqu'il s'agit d'un fait impossible à reproduire pour l'examen, on demande des témoins impartiaux, capables, instruits, bons observateurs, doués de l'esprit scientifique et médiocrement disposés à croire. Ces conditions sont déjà difficiles à remplir pour les faits contemporains. De toutes contraires se rencontrent en beaucoup de cas, surtout quand les témoins appartiennent à l'antiquité ; toujours, quand ils attachent avec enthousiasme, dans un milieu fanatique, les premiers anneaux d'une chaîne de traditions de merveilles. Maintenant, si nous tenons compte de l'affaiblissement de valeur d'un témoignage dans une suite de transmissions, et dans une suite à part du cours commun de l'histoire, lequel se compose au contraire d'une multitude de séries diverses et concordantes ; si nous affectons la crédibilité du récit, d'un coëficient exigé par la nature du fait auquel il se rapporte, puis d'un autre, fondé sur les dispositions morales de ses auteurs superposés, ce dernier élevé par conséquent à une certaine puissance ; quelque loi et quelques nombres que nous adoptions, nous arrivons nécessairement à une probabilité si faible, qu'elle équivaut à une négation pratique des plus certaines. Or, ces motifs de renverser leurs traditions sacrées, les peuples émancipés en ont le sentiment très net, quoique peut-être un petit nombre de

savants soient en état d'en apprécier les limites positives au moyen du calcul des probabilités.

Mais pendant que le contrat devient tout humain, et en grande partie actuel, il retrouve une nouvelle unité dans le temps, par l'histoire même de ses variations et des lois que la liberté n'empêche pas d'y apparaître. La filière des traditions rompue se renoue sur un autre principe, le principe du progrès. Au lieu de l'étroite solidarité de vie et de croyance qu'imposent à tous une fois pour toutes quelques ancêtres, léguant à la longue suite de leurs générations d'esclaves les premières chaînes dont l'ignorance et la passion les chargent eux-mêmes, on ouvre les yeux sur la vaste association où s'unissent librement les hommes du passé, du présent et de l'avenir, dans la tâche d'un travail commun, par les efforts et les succès divers de la recherche de la vérité et du bien.

En définissant les principes généraux de l'autorité et de la liberté, ainsi que leur jeu dans la personne et dans l'histoire, j'ai exposé ce qu'un traité de la certitude peut renfermer de plus général sur l'affirmation extra-scientifique, en tant qu'y interviennent le témoignage, l'exemple, la tradition et l'habitude, en regard de la liberté personnelle. J'ai fait entendre aussi de quelle manière ce genre d'affirmations, au fur et à mesure du progrès de la liberté, vient à relever de la critique, c'est-à-dire des méthodes des sciences, et jusqu'à un certain point de la science elle-même. Mais la nature des appréciations que la critique exige est telle ici que les probabili-

tés qu'on suppute ne sauraient s'évaluer avec une entière exactitude mathématique. De là une part très grande laissée à la liberté, et à l'autorité aussi, puisque la liberté peut user d'elle-même pour se combattre, pour se livrer, pour se nier. Toutefois quelques hommes ont la force de soumettre leurs appréciations, quoique morales, à des règles solides, suggérées par l'expérience et le bon sens, et de soustraire l'esprit de recherche et d'examen à l'empire de l'hypothèse ou du préjugé. Ceux-là forment à chaque époque, et entre eux à travers les siècles, une grande école qui devient une autorité à son tour. Ils nous transmettent, et des vérités acquises, et, ce qui vaut mieux encore, une méthode pour en acquérir.

J'appelle probabilité morale une crédibilité dont certains éléments peuvent bien comporter l'évaluation mathématique, mais de laquelle pourtant un ou plusieurs motifs essentiels échappent au calcul. Elle se forme, non par un procédé exclusivement logique ou expérimental, mais du concert des fonctions humaines appliquées à juger d'une vérité qui n'est ni d'analyse intellectuelle pure, ni de fait actuellement sensible, et qui, de sa nature, ne saurait ni se démontrer avec rigueur, au moyen de principes fixes et universellement reçus, ni s'appuyer sur des motifs propres à se transmettre inflexiblement d'une conscience à l'autre, ni enfin éviter une intervention manifeste et variable de la liberté dans le mouvement de l'esprit qui les pèse.

L'établissement public des vérités physiques et naturelles n'est pas proprement du domaine de la proba-

bilité morale, quoique le témoignage et une certaine autorité s'y fassent une part très apparente. Mais l'observation et l'expérience peuvent le plus souvent se répéter, et cela indéfiniment, ainsi que les suites de raisonnements qui fondent les théories. C'est même cette répétition qui est l'essence de l'enseignement scientifique, en sorte que tout savant est censé avoir refait l'œuvre de ses devanciers, tout écolier est appelé à la refaire, et tout homme du monde sait qu'il l'aurait pu. Si de certaines observations, nécessaires pour la science, subsistent une fois faites, et sont impossibles à reproduire (celles des anciens astronomes, par exemple), leurs auteurs doivent à leur profession même d'observateurs une autorité toute particulière et par le fait incontestée. Et en général les travaux scientifiques, si on les sépare de l'abus trop ordinaire des interprétations et des hypothèses, nous offrent ce caractère d'être dûs à des hommes dont l'état est de chercher des vérités indépendantes de toute passion, et de les faire connaître. La transmission de ces travaux ou de leurs résultats a lieu dans un ordre de connaissances où les causes perversives de la conviction ne s'exercent pas d'ordinaire, surtout quand on ne compte pas, comme il est juste de ne la pas compter, la résistance de ces autres hommes qui, s'étant crus d'abord maîtres d'une science illusoire et toute *à priori*, notamment théologique, ont pris pour état, contrairement aux premiers, de déguiser ou d'altérer ou même de supprimer les vérités qui se font jour. Ceux-ci doivent eux-mêmes céder à la longue. Enfin, si nous étions assez frappés du rôle que le témoignage et

l'autorité jouent dans quelques sciences, et des éléments d'opposition qu'elles peuvent rencontrer, pour n'attribuer à leurs conquêtes qu'une valeur de probabilité morale, il faudrait remarquer du moins que cette haute probabilité est de celles qui se transforment graduellement en certitude acquise pour tous les hommes libres.

Au reste, on doit se rappeler ce qui a été dit de la certitude, de la possibilité extrême du doute, et du principe moral inhérent à toute affirmation quelconque.

La probabilité morale, ou la crédibilité que je nomme ainsi, porte sur deux classes de faits : les faits humains, objets de l'histoire et des tribunaux, les faits d'ordre universel ou cosmique, qui surmontent l'exploration régulière des sciences, mais sur lesquels il est impossible à l'homme de ne point spéculer, quand sa destinée entière y est engagée, quand l'idée même qu'il se forme du but de son existence présente en dépend essentiellement.

Il n'entre pas dans mon plan d'étudier les probabilités historiques, non plus que celles des témoignages et des jugements. On a des traités mathématiques sur ces matières, très imparfaits, il est vrai, pour l'analyse des éléments moraux, mais que l'on ne peut songer à compléter que par l'étude approfondie de la philosophie de l'histoire, et de la morale, et de la politique, en un mot des questions mêmes où ces éléments tiennent la première place. Je remarque seulement, quant à l'histoire, que le calcul fait de la probabilité des cas les plus probables (avérés comme tels) ne saurait jamais représenter leur crédibilité réelle tout entière. Ainsi la plu-

part des grands faits historiques, l'expédition d'Alexandre, par exemple, se présentent à nous avec un degré de force que nous qualifions de certitude, et qui surpasse en effet la valeur numérique de leur probabilité proprement dite, quelque élevée qu'on l'assigne. C'est que là où nul motif de doute ne vient ébranler sensiblement la volonté, la conscience est affectée d'une disposition nécessaire à la croyance entière et sans réserve. Au contraire, une réserve quelconque serait impliquée dans le consentement de celui qui accepterait pour mesure de sa croyance une valeur de probabilité, si rapprochée qu'elle fût de l'unité, mesure de la certitude.

J'inclinerais à faire une remarque inverse au sujet de la probabilité des décisions de justice. Il s'agit ici d'appréciations toutes particulières, fondées sur des témoignages trop souvent contradictoires, sur des indices qui ont plus d'une fois trompé l'accusateur et le juge. Plus l'homme s'éclaire, c'est-à-dire devient capable de réfléchir et de concevoir plus de possibilités diverses, plus il se montre réservé dans l'affirmation des faits que la prévention, l'imagination passionnée, l'ignorance altèrent ou obscurcissent de mille manières. L'histoire a ses fondements sur des suites concordantes de faits très étendus, que des milliers de témoins ont plus ou moins immédiatement touchés ou ressentis, puis contrôlés, puis transmis par une multitude de filières diverses, et dont la probabilité a dû se multiplier par le consentement de tous et par l'examen d'un grand nombre. Mais les faits très particuliers ou individuels dont la constatation est dévolue à quelques personnes, et qui

de leur nature ne marquent point de traces sur l'ordre général des choses, exigent une analyse délicate et des précautions minutieuses pour atteindre dans les cas tant soit peu complexes, au milieu du trouble causé par l'intérêt, la passion ou le préjugé, une lucidité parfaite et la pleine satisfaction de la conscience. Ce degré de créance, que le monde appelle volontiers certitude morale, passerait plus souvent pour une incertitude réelle, si d'une part les hommes étaient plus scrupuleux, si de l'autre ils n'éprouvaient une véritable nécessité pratique et sociale de croire en leur pouvoir de démêler le vrai.

L'autre partie de la probabilité morale est essentiellement de mon sujet. Je veux parler des spéculations sur le monde et sur l'homme, sur l'ordre des causes et des fins, sur les destinées des êtres, mais de celles-là seulement dont le champ reste ouvert après que nous avons banni la fausse certitude, réfuté les chimères ontologiques et la métaphysique des infinis. L'étude des fonctions humaines et l'analyse abstraite des fondements de l'affirmation nous ont préparé les éléments d'une philosophie des probables. J'ai donné de cette philosophie et de sa méthode un premier aperçu, en traitant de la liberté, que je trouvais impliquée dans la question de la certitude, et, avant, dans la critique même des fonctions de la volonté. J'essaierai maintenant de la mettre en œuvre, en m'enfermant strictement dans les limites de la raison générale, et appelant à mon aide les inductions convenables tirées de la nature humaine et du principe de moralité qui en est le premier moteur.

TROISIÈME PARTIE.

LES PROBABILITÉS TOUCHANT L'ORDRE MORAL DU MONDE. L'IMMORTALITÉ, LA LIBERTÉ, LA DIVINITÉ.

---

§ XX.

De l'immortalité comme loi téléologique de la nature.

La science de l'ordre universel et de ce qu'on appelle Dieu a leurré cent écoles de philosophes. La raison de tant d'illusions et d'erreurs est dans l'objet même de la recherche, que l'on voulait être la cause première, la fin dernière et la nature *adéquate* de tout ce qui est. Les constructeurs de l'impossible épopée sont des poètes, sublimes quelquefois, et quelquefois très plats, qui se battent les flancs de leurs ailes fantastiques, hors des milieux connus ou concevables, dans le vide de la substance pure, s'efforçant d'atteindre, à travers l'infini et ses contradictions, la parfaite chimère de l'être absolu. Mais ils restent en place, et, les yeux fixés les uns sur les autres, disputent pendant les siècles à qui vole le mieux et le plus haut.

L'étude des causes efficientes secondes, en tant que définies et accessibles, celles des qualités et quantités également définies, fournissent des sujets divers de sciences particulières, d'où la considération des causes finales est ou doit être bannie.

L'étude des fins est, au contraire, de l'essence de ces autres sciences, dites morales et politiques, dont les principes sont souvent contestés, dont la constitution n'est pas faite. C'est par l'application de la liberté humaine et personnelle à l'examen de la loi de finalité et au développement de son contenu le plus universel, que nous parviendrons, en éloignant la recherche impossible des fins dernières, à déterminer les éléments probables d'une philosophie morale, et à jeter les bases des sciences qui en dépendent. Chaque pas fait dans cette carrière nous rappellera ce qu'il entre de croyance dans les fondements de la certitude, et tout particulièrement des vérités qui concernent les rapports de l'ordre du monde avec les destinées humaines. Les preuves que nous recueillerons ne tiendront point de la démonstration logique ou physique. Nous les donnerons pour des motifs de croire. Et les objets de ces preuves consisteront en hypothèses vraisemblables de la raison pratique. D'ailleurs, nous croirons fortifier la vérité, non l'affaiblir, quand nous ne la porterons pas au-delà de ce que nous pouvons atteindre, et quand nous lui accorderons ses titres de foi ingénus, sans lui faire une escorte de fantômes de raisonnements apodictiques.

Deux principes dominent toute la critique de la raison pratique ou morale, que nous abordons : ce sont la loi de finalité, forme essentielle du règne entier des états moraux et des passions, et la liberté, fait unique, modificateur de la loi, caractéristique des actes moraux et de la force morale.

Tout changement implique une fin. Telle est la forme la plus universelle de la loi de finalité, forme donnée dans la représentation du monde par une conscience. D'après cette loi, une série de phénomènes successifs comporterait toujours, outre une subordination des conséquents aux antécédents, comme des effets à leurs causes, une subordination inverse des antécédents aux conséquents, comme des moyens à leurs fins prédéterminées. La position des fins dans la nature est pleine d'obscurités et d'incertitudes, en ce qui touche les phénomènes généraux ou particuliers du monde inorganique; et on sait qu'il en est de même des causes, telles que la conscience les entend : la physique n'a pas dû moins d'erreurs à la vaine recherche des causes efficientes substantielles qu'à l'antique préoccupation des causes finales. Mais on peut dire que la finalité éclate aux yeux de l'observateur qui s'élève dans les règnes organiques, et cela plutôt et plus distinctement que la causalité, dont la notion n'arrive à sa clarté véritable qu'en se définissant sous une conscience bien déterminée.

L'étude la plus sommaire des lois de la vie montre l'organisation disposée pour les fonctions, et les fonctions composées les unes pour les autres, et le tout ordonné pour converger à l'existence, à la conservation et au développement, dans telles limites, de divers individus et de diverses espèces. Ce n'est pas à dire que la physiologie doive travailler à la détermination des causes finales sous leur aspect propre et direct : elle cesserait alors d'être une science physique; mais, dans les

phénomènes et les lois que la méthode scientifique établit et coordonne, la conscience découvre ces sortes de causes, et se représente cette subordination de certains moyens à certaines fins, sans laquelle il n'y aurait entre l'*ordre* du monde et l'*ordre* qui la constitue elle-même qu'un abîme insondable et une incompréhensible désharmonie. (Vr *Premier essai*, § XXXIX.)

Les causes finales peuvent s'envisager de deux manières : 1° comme des lois positives de faits empiriques, ce que personne n'a clairement essayé jusqu'à ce jour, tout fondamental que cela soit pour l'intelligence philosophique de la nature : sous ce point de vue la donnée des fins est matière d'observation; il faut seulement faire abstraction rigoureuse des hypothèses et des sentiments répandus sur l'origine du grand fait de finalité, sur son introduction dans les phénomènes, enfin, sur son essence première; 2° comme des empreintes qu'une certaine conscience antérieure à toutes les autres, une volonté primitive animée d'une intention unique, aurait marquées ou marquerait encore sur le monde, en posant les éléments de l'ordre qui nous apparaît : ici se rencontrent des questions à examiner, nullement un principe que l'opinion vulgaire et l'exemple de tant de philosophes nous obligent à confondre avec la considération méthodique du système de moyens et de fins déroulé dans l'organisation et les fonctions des êtres.

Ce système de moyens et de fins est une forme positive et empiriquement donnée des règnes végétal et animal. C'est particulièrement dans ce dernier que la forme de finalité se témoigne, et sous un mode irrécusable,

quand s'y manifestent les instincts et les passions, c'est-à-dire un ordre de phénomènes dont la nature consiste précisément à poser des fins et à diriger des moyens (Vr ci-dessus § VII).

On peut donner de la forme de finalité des deux règnes cet énoncé général : un ensemble de rapports entre les lois mécaniques, physico-chimiques, organiques enfin, d'une part, et, de l'autre part, les fonctions que les êtres individuels, une fois constitués, accomplissent pour leur conservation propre, pour leurs relations mutuelles, pour leur reproduction spécifique. Qu'on ajoute l'adaptation réciproque des fonctions, fins ou moyens les unes des autres, et la coordination de toutes pour rendre possibles les phénomènes supérieurs de l'animalité, les sensations et les sentiments. Tout cela est trop connu pour qu'il soit nécessaire de le développer loi par loi et fonction par fonction. Mais songeons que cette harmonie que chacun nomme dans la nature n'est autre chose que l'arrangement constant des faits pour des fins constantes : par exemple, l'existence seule, ensuite le développement, le passage à l'acte des puissances d'un germe quelconque (fait fondamental qui en embrasse tant de séries d'autres et équivaut presqu'à une définition de la force physiologique), cette succession de phénomènes implique les fins où ils tendent et sans lesquelles ils seraient inintelligibles, savoir, après la force organisante l'organe, après l'organe la fonction, avec la fonction les autres fonctions qui complètent l'être, avec l'être enfin les conditions, les circonstances, les milieux où il peut vivre et accomplir

ce qu'on appelle sa *destinée* (ou celles des phases de cette destinée qui sont actuellement sensibles).

Des écoles de philosophie ont cru et croient encore pouvoir expliquer, par la simple considération des conditions d'existence, l'harmonie des phénomènes distribués dans le temps et disposés les uns pour les autres. « Si chaque chose qui est n'avait un milieu et des pré- « cédents concordants avec sa nature, elle ne serait « point, disent les adversaires des causes finales. Il « n'était donc pas possible qu'on eût à s'étonner jamais « de trouver les choses désharmoniques. Désharmoni- « ques partiellement, elles le sont souvent à notre sens. « Totalement, elles ne le sauraient être, à moins de ne « pas être. Pourquoi s'étonner davantage de ce qu'elles « réalisent l'harmonie partielle qui est leur existence « même? Quelles qu'aient pu être les lois de l'organi- « sation, et quelques fonctions qui aient d'abord été « produites, concordantes ou non, et dues à des causes « quelconques, ceux-là seulement des effets de ces « causes ont pu persévérer qui n'étaient pas incompa- « tibles avec le surplus des faits établis. Le cosmos est « l'ensemble nécessaire des productions dont la coexis- « tence a été possible. »

Je reproduirai ici sous la forme la plus nette possible les raisons que j'ai opposées ailleurs à ce système des causes quelconques, des natures fortuites et de l'ordre de rencontre.

Il ne s'agit pas de savoir si des forces données, telles quelles, sans but inhérent à leur existence, si la néces-

sité *aveugle*, ou si le hasard, comme on dit, ont engendré des groupes et des suites de phénomènes concordants et non concordants, possibles, impossibles, éphémères, persistants, desquels il ne resterait devant nous observateurs que ceux que des influences conservatrices protégèrent suffisamment contre des actions destructives. Il ne s'agit pas davantage de rechercher quelle notion claire on peut se former d'une cause efficiente naturelle plutôt que d'une cause finale. Laissons ces spéculations ténébreuses et adressons-nous aux philosophes qui ont su s'en affranchir. Pour eux, qui ne croient point saisir les causes premières, ni rendre raison du grand fait de l'univers, pour eux comme pour nous, l'ordre doit être avant tout une donnée, l'harmonie doit être le fait capital, essentiel de ce grand fait; et l'accord de la nature, où des buts nous semblent poursuivis ou atteints (nous sommes nous-mêmes, nous l'humanité, du nombre de ces buts), l'accord de cette nature en marche avec la conscience qui seule la suit et la connaît, et dont tout l'exercice est aussi de se proposer des buts, enfin l'existence seule de la conscience, et des rapports qu'elle suppose, et de ceux qu'elle produit, les oblige à reconnaître le fait de la finalité comme l'un des fondements de cet *ordre des choses* qu'ils ne nient point.

Quant à cet autre fait, qu'à mon tour je n'entreprendrai pas de nier, et qui d'ailleurs est assez éclatant : que l'harmonie n'est pas complète, que les fins sont imparfaites, partielles, troublées; il témoigne précisément et très haut combien la finalité régit la conscience et

s'imprime dans ses jugements. Le monde extérieur ne répond point à l'idéal qu'elle s'en fait, mais elle-même n'est-elle donc pas du monde? En ne se satisfaisant point des fins qu'elle trouve établies, elle pose plus énergiquement, au sommet de cette nature visible qu'elle domine, cette finalité qu'elle observe affaiblie au-dessous d'elle. Mais pourquoi l'imperfection et les troubles? Pourquoi un monde où le désordre a certainement sa part, même en tenant compte, comme il faut le faire, de ce que le système entier des fins et de leurs conditions nécessaires nous échappe? Pourquoi, une conscience, celle-là même qui se plaint de ne pas rencontrer hors d'elle cette perfection qu'il est de son essence de poursuivre, une conscience incapable de se ranger toujours ou rigoureusement sous la loi qu'elle connaît, qu'elle aime, qu'elle veut, qu'elle fait? Nous analyserons plus tard ce qu'il est possible de saisir des éléments et des principes du mal. Quant à présent, constatons que l'existence du mal est le trouble de celle du bien, ou des moyens qui y tendent. Le mal n'est donc pas la négation du bien, mais il l'implique et il en est la preuve.

Si le fait de finalité est décidément une donnée positive des choses et un mode légitime de l'interprétation de la nature, il nous sera permis, non de scruter son origine première et de déterminer son essence absolue (Vr *premier essai*, § L), mais au moins de procéder par induction, afin de nous élever, s'il se peut, des parties connues de l'ordre aux parties inconnues, et de découvrir à l'aide des phénomènes passés ou présents leurs

fins futures, sans nous départir de la réserve et des précautions voulues par une bonne méthode.

Descendons de ces hautes généralités à d'autres plus accessibles. La finalité s'impose inévitablement à l'observateur, et la théorie des conditions d'existence s'évanouit à ses yeux quand il porte son attention sur l'ordre des instincts et des passions de l'animalité. Cet ordre est la finalité même. Il ne s'agit point, pour qui le considère, de l'arrangement matériel, mécanique, physique ou même organique qui enchaîne harmoniquement les phénomènes. Il s'agit des sentiments internes qui représentent, produisent, assurent dans chacun des êtres ce même arrangement dont tout le reste des harmonies naturelles n'est que la forme extérieure. Un grand physiologiste a trouvé plus vraisemblable de placer la cause de l'organisation elle-même, que dis-je? celle de l'attraction et des affinités, dans la *sensibilité à son degré le plus faible,* que de ranger la sensibilité sous les lois physiques. En signalant ces forces motrices dont il aperçoit le siége dans la sensibilité, ces forces « qui non-seulement tiennent toutes les parties de la « matière dans une activité continuelle, mais par l'effet « direct de tous les mouvements qu'elles leur impri« ment *tendent* à les faire passer par tous les modes « d'arrangement régulier et systématique, depuis le « plus grossier jusqu'à celui de l'organisation la plus « savante... » ce philosophe a certainement en vue les instincts qui dirigent ces forces et en déterminent les

tendances (1). Ne parlons pas maintenant de cette vie presque latente et de ces passions obscures, mais progressivement manifestées dans la marche cosmique des règnes organiques, ainsi que par l'échelle des êtres soumis à notre investigation ; mais prenons les animaux parvenus à un complet développement d'organes, et voyons la finalité travailler dans leurs consciences.

Elle agit d'abord sans réflexion, sans discernement, et d'une manière d'autant plus indubitable pour nous qui jugeons par des effets constants de l'invariable instinct auquel ils sont dùs. Ce monde si vaste des instincts, où nous-mêmes nous plongeons par une grande et indispensable partie des mobiles de nos actes, se compose d'une harmonie de moyens et de fins ordinairement successives et enchaînées, et dont chaque état de conscience témoigne, quelque peu réfléchi que cet état puisse être, dès-lors qu'il se détermine pour les poursuivre. Je ne m'obligerai pas ici, non plus que je ne l'ai fait ci-dessus en signalant l'ordre le plus général des fins de la nature, à tracer un tableau familier à toutes les intelligences, quoique trop peu compté par les philosophes : celui des affections ou passions instinctives qui président à la conservation, à la vie active et à la propagation des animaux de tous les genres. Les arts de la construction et de la chasse, les habitudes singulièrement constantes des individus de chaque espèce, nous offrent un nombre indéfini d'appli-

(1) Cabanis. *Lettre sur les causes premières*, p. 44 et 45 de l'éd. origin.

cations de la loi de finalité sous le mode d'autant de passions invariables qui les dirigent et en sont les preuves sensibles, indéniables, sans intervention de l'entendement proprement dit. D'ailleurs, quelques exemples communs diront tout et tiendront lieu de l'histoire entière des animaux, partout semblable à elle-même sous ce point de vue, depuis les plus infimes articulés jusqu'aux oiseaux, aux poissons et aux mammifères. C'est le travail *somnambulique* de l'insecte, si bien caractérisé par Cuvier, et dont les cellules de l'abeille sont le cas toujours cité; c'est la passion plus complexe de la poule, que nous voyons éprouver le sentiment précurseur de la maternité, en exprimer les symptômes confus, en préparer les moyens de satisfaction, en poursuivre les fins graduelles, pendant que nul homme de bon sens ne peut croire qu'elle sait par expérience, ou par tradition, ou par raisonnement, qu'elle sera mère, et que tels et tels procédés lui permettront de le devenir, et tels autres plus tard d'assurer la conservation de sa progéniture.

Or, on ne dira pas ici : l'oiseau ne fait point son nid pour la fin de la génération, il ne couve point pour cette même fin, et si la poule appelle ses poussins longtemps avant leur naissance, elle ne les pressent pourtant point ; mais c'est parce que l'oiseau fait son nid, couve ses œufs, élève ses petits, que, de fait, sans intention aucune, les causes de la reproduction posées, la reproduction a lieu. Quiconque n'a pas le malheur de regarder les animaux comme des machines (un malheur ne se réfute pas) sait que, dépourvus de réflexion et

de volonté délibérante, mais doués d'imagination, d'affection et de sensibilité, ils ont la conscience informée, sous certaines conditions physiques, par des suites constantes de représentations figurées, impressives, déterminatives de leurs actes. La production de ces sortes de phénomènes réglés et actifs, avec leurs images motrices internes et leurs correspondances extérieures, sans qu'il intervienne aucune combinaison réfléchie et délibérée des moments et des moyens successifs, voilà ce qui établit entre la nature inorganique, où l'esprit de finalité est plus latent, et la nature humaine en laquelle cet esprit atteint la pleine lumière, certains ordres de fins, fonctions enveloppantes des phénomènes, lois véritables dont le caractère n'est pas moins positif que peut l'être celui des fonctions organiques elles-mêmes.

A mesure qu'on s'élève dans le règne animal, on voit la finalité, guide des instincts, conserver toute sa force, mais en même temps les passions se mouvoir dans un champ plus large, et la spontanéité projeter des actes moins étroitement déterminés, comme si la réflexion allait naître et que, avant l'apparition de la liberté, qui peut faire et défaire des fins, celles-ci dûssent en quelque sorte se relâcher et cesser d'être des prescriptions aussi invariables. Quand on passe à l'homme, on assiste à un dédoublement de l'ordre des fins. Les unes persistent dans toute l'énergie de leur préordination naturelle : elles président à des classes entières d'actes instinctifs et qui restent toujours tels ; sans elles, il est manifeste que la conservation des individus et la permanence de l'espèce seraient plus que douteuses, car la

liberté venant à s'appliquer sans réserve aux conditions essentielles de l'existence, et à les poser ou supprimer sans obstacle, au milieu de l'ignorance où nous sommes d'ailleurs de tant de choses indispensables, cette existence même se trouverait gravement compromise. Les autres, les fins nouvelles et variables, se présentent sous une pleine illumination de la conscience qui se les propose et en ordonne les moyens. Le bien (le bien moral) et le beau sont leurs formes. La liberté les démêle, les compare, les unit, les oppose, en tenant compte de celles qui, provenues de l'instinct, se rangent en partie dans le domaine des volitions. Un choix est fait entre elles, une ordination se produit que la nature ne prescrivait point au nombre de ses lois, et l'homme, trouvant en partie sa destinée faite, en partie aussi se fait sa destinée.

La loi de la finalité, reconnue dans l'être, peut s'énoncer rigoureusement l'*existence d'une destinée de l'être*. Cela posé, ce que nous apercevons de cette destinée dans les règnes organiques (principalement dans le règne animal) nous offre deux parts bien tranchées: l'une regarde l'individu une fois produit, quel qu'il soit, sa conservation et son développement entre les limites de la naissance et de la mort, tout autant que les fins qu'il appète se trouvent compatibles avec les fins analogues des autres êtres, et ne viennent pas traverser l'irrésistible cours de quelques lois plus générales. L'autre part de la destinée comprend la propagation des individus, les uns moyennant les autres, et le

maintien des espèces. Il est clair que cette dernière fin suppose en partie les fins individuelles, mais en se les subordonnant, et seulement jusqu'au point précis où l'individu a vaqué dans une certaine mesure à ses fonctions génératives.

C'est ici le lieu de formuler dans les termes les plus universels possibles la question qui est l'objet principal de ce chapitre : *Peut-on tirer une induction légitime, de la destinée connue et partielle de certains êtres individuels, à une destinée générale et indéfiniment prolongée de ces mêmes êtres?* La légitimité dont je parle est une légitimité morale et pratique, la seule que nous puissions et devions reconnaître selon notre théorie de la certitude. Quant à la destinée générale que j'envisage, elle aurait, pour mériter ce nom, ce caractère d'étendre les fins propres des individus au-delà des phénomènes actuellement sensibles, au-delà de la mort, qui semble les terminer en décomposant les formes individuelles elles-mêmes. Alors certains individus futurs, composés par des lois maintenant inconnues et dont l'application même nous échappe, produits sous des conditions d'espace et de temps que nous ignorons, présenteraient à l'observateur possible une série de fonctions constituantes, qui seraient la suite et le développement des fonctions jadis observées dans les individus détruits.

Contre toute induction de ce genre s'inscrit d'abord un préjugé puissant, l'adage si souvent répété : « La « Nature crée les individus, comme tels, pour les « anéantir ; elle prodigue les germes afin que de nou-

« veaux individus tout pareils, échappant aux causes « destructives, en suscitent d'autres à leur tour avant « de s'effacer; ses *préférences*, ses fins, l'objet de sa « *préoccupation* unique sont les espèces, la perpétuité « des espèces. » Mais qui nous prouve que les espèces sont perpétuelles et non pas simplement longèves? La terre en a vu périr. Nous en avons sous les yeux qui tendent à disparaître. Notre globe a subi des révolutions qui furent en même temps des phases de production et de destruction de nombreuses familles d'êtres. Une induction, cette fois très probable, on ne le contestera pas, doit nous porter à penser que les espèces actuelles auront leur jour de périr; et il n'importe guère ici que ce jour soit éloigné ou prochain. Avouons donc que si la Nature ne prend nul souci des individus, elle paraît ne point porter aux espèces mêmes un intérêt suffisant. Ou, si le principe de finalité, qui nous tient au cœur plus que bien des philosophes n'en conviennent, engage à croire que les espèces ne sont pas sacrifiées dans le plan définitif de l'univers, dans son ordre le plus profond, reconnaissons aussi qu'une certaine perpétuité des individus n'y messièrait pas.

A cette hauteur prétendue où certain panthéisme veut que notre esprit s'élève dans le mépris de l'individu, phénomène transitoire, et jusque de l'espèce, manifestation partielle, variable, emportée dans le flux éternel de la grande Vie, que reste-t-il qui puisse être un digne objet du sentiment de l'homme et un point fixe pour sa pensée? La Maïa brahmanique fit le désespoir des bouddhistes qui embrassèrent le néant pour leur

délivrance. Spinoza a beau spéculer, son système achevé le dément : à la dernière page, le monde s'évanouit, il ne reste debout dans la réalité que le contemplateur solitaire, cet individu, cette personne qui a tant travaillé à se supprimer? C'est bien là l'esprit de l'*Éthique!* Voulons-nous sérieusement que la fin unique, comme l'unique cause, l'unique essence des phénomènes, soient la Vie elle-même, l'Universalité, le Tout dans lequel nulle partie n'est pour elle-même ni capable de quelque permanence, et nul individu ne se sauve? Alors ma conscience préfère cet individu misérable, accourci et sacrifié qu'il est, elle le préfère, lui et ses compagnons d'infortune, non-seulement ceux qui se bercent du songe du long avenir, mais les plus infimes, les plus bornés d'entre eux, à toute la fantasmagorie de l'infini éternel Protée. Elle juge le pauvre éphémère une fin plus noble du travail des forces de l'univers que n'est l'entier étalage d'une puissance obligée sans cesse de détruire ses œuvres. Elle aurait pitié du Dieu voué à l'entreprise de Sisyphe, si ce Dieu savait ce qu'il fait; mais ne pouvant exiger des œuvres constantes et durables de celui qui qui est l'inconstance et l'inconsistance même, et qui d'ailleurs s'ignore, elle regrette que *les choses* soient telles que la permanence d'aucune ne soit possible. Elle s'étonne enfin de se trouver elle-même avec ce regret, avec ce désir, armée de cette protestation, au sein des choses dont elle est une étrange et contradictoire partie.

Nous avons fait voir, en tentant l'application des catégories de la connaissance à la notion la plus générale du monde, que ni la cause première, ni la nature to-

tale, ni la fin dernière des phénomènes n'avaient rien d'intelligible pour nous. Ce n'est donc pas dans cet indéfinissable tout, pour lui-même, en son éternité et son infinité, que nous pouvons chercher satisfaction à la loi de finalité que nous envisageons dans la nature. Le panthéisme ainsi rejeté, du moins sous sa forme ancienne et consacrée, nous ne saurions placer les fins que dans les individus ou les espèces. Mais de même que nous devons penser alors que le monde est *pour* les espèces, et non les espèces *pour* le monde, de même et pour la même raison, c'est-à-dire pour rencontrer des fins que la conscience juge acceptables et satisfaisantes, nous devons penser que les espèces sont *pour* les individus et non les individus *pour* les espèces. En un mot, les individus seuls sont *pour* eux-mêmes, en même temps qu'ils sont *pour* d'autres individus. En eux seuls la finalité prend un sens positif, en celui-là surtout qui est l'unique type intelligible de la cause et de la fin, la personne, l'homme. C'est l'homme qui, trouvant la finalité en lui, s'en saisit comme d'une forme du monde, et la répartit sur les êtres les moins éloignés de lui, qui sont les individus organisés, doués de sensibilité, animés de passions et progressivement capables d'actes.

Si nous supposons l'individu donné pour l'espèce, celle-ci pour le genre, et tous les genres possibles pour le tout, nous allons nous perdre dans l'infinité de la substance où tout s'évanouit. Si, au contraire, nous établissant au milieu des relations effectives et finies, sans entreprendre de fixer les extrêmes ni de former la

somme, nous nous bornons à supputer les fins qui semblent impliquées dans les rapports connus, nous disons que les lois de l'univers tendent à constituer des êtres individuels et à les conserver ; et nous croyons par une induction dès-lors légitime, due aux forces morales de la conscience, que ces êtres sont temporairement et sensiblement effacés, à certains points de leurs carrières, parce qu'ils font partie de fonctions plus vastes, mais également individuelles, dont le cours se soustrait à nos moyens actuels d'observation.

Il est vrai que le nouveau panthéisme se rapproche de ce langage. Le but de la nature, il en convient quelquefois, est de produire des individus de plus en plus parfaits. Il en convient, mais en même temps il répugne toujours à supposer entre les individus, appartenant aux phases successives, des liens soutenus, propres à la conservation de l'individualité. Il veut bien que le monde existe pour les individus, et il déracine le principe d'individuation dans le monde. Il parle de progrès, et il imagine un avenir qui exige le sacrifice de tout ce qui avait du prix dans le passé. Puis cet avenir, à son tour devenant passé, il le sacrifie de même, et les sacrifices n'ont point de fin. Ce progrès, chimérique au fond, et qui ne profite à rien de réel, si ce n'est que la réalité ne possède jamais qu'un moment de l'infinie durée ; ce progrès qu'on fait luire à mes yeux, qu'on ose me promettre comme s'il pouvait m'intéresser, est une hypocrisie que le panthéisme ancien ne connaissait pas. Qu'importe que le mieux vienne, si le mieux doit périr comme a péri le bien, pour faire place à un mieux su-

périeur qui n'aura pas la vertu de durer davantage? Consolerons-nous Sisyphe en lui promettant de l'anéantir, ensuite de lui donner des successeurs capables d'élever son rocher de plus en plus haut sur la pente fatale? son rocher qui retombera toujours? des successeurs qui s'anéantiront toujours et seront toujours remplacés? Mais la montagne est infinie! mais dans cet infini le rocher s'élève, s'élève! Oui, le rocher retombe toujours. Ce rocher, c'est la vie individuelle; si haut qu'elle monte, tout n'est-il pas perdu dès qu'elle redescend aussi bas que si elle n'eût jamais quitté son néant?

Ainsi nous ne saurions apercevoir un digne idéal de la destinée, dans ce leurre infini jeté à des êtres tous et totalement périssables (ce qu'il leur serait permis de laisser d'eux-mêmes ou de leurs œuvres n'étant rien, quand ne persévèrent ni l'individualité ni la conscience). Nous refusons de reconnaître un monde ordonné pour de véritables fins, dans ce jeu gigantesque et misérable où nul acteur ne joue pour lui-même et dont les faux gagnants perdent leurs gains et leurs mises, tous obligés de quitter à leur tour la partie infiniment prolongée. Il faut se décider hardiment au grand sacrifice de tout ce qu'appelle la conscience : déclarer l'individualité une vaine apparence, une illusion pure, embrasser l'unité et la fatalité du tout, si tant est que l'on pense en avoir quelque idée adéquate; c'est le panthéisme des religions et des philosophies, une chimère du moins consacrée, puissante par les efforts de tant de grandes âmes qui y aspirèrent. Ou, si l'on croit aux êtres individuels

et au progrès, qui n'a de sens qu'en eux et que par eux, il faut croire aussi à la perpétuité des individus, sans lesquels les espèces ne sont rien, et à la perpétuité des espèces, sans lesquelles le monde se perd dans le vague de l'être; il faut placer la finalité du monde dans la production d'individus de plus en plus parfaits, mais donnés pour eux-mêmes aussi bien que pour autrui, mais persistants, mais croissants dans leur individualité même comme dans la multitude de leurs rapports, à travers les phases et les formes diverses que leur impose la loi de leur développement dans l'espace et dans le temps.

§ XXI.

Examen des thèses de la raison pratique de Kant.

Les considérations téléologiques présentées ci-dessus pèchent par excès de généralité sans doute. Je les préciserai en passant du point de vue de la nature et des fins les plus universelles au point de vue propre de l'homme et des fins de la conscience. Des deux grands principes qui gouvernent, ai-je dit, toute la critique de la raison pratique ou morale, la finalité, la liberté, après avoir déduit les conséquences majeures du premier, j'aborderai celles du second. J'aurai enfin (dans la mesure de ce qu'on doit exiger de moi) à rendre compte de la probabilité, de la possibilité tout au moins d'un ordre physique, apte à la conservation indéfinie des êtres

idividuels et au déroulement de leurs destinées. Mais rant de continuer cette exposition, il est à propos de ırmuler un jugement motivé sur une œuvre philosohique analogue à celle que j'entreprends. Je veux par-ır de la *Critique de la raison pratique* de Kant, c'est--dire d'une conception capitale, unique, entièrement iéconnue aujourd'hui, et de tous, à cause de la mérise étrange où son auteur est tombé dans la poursuite 'une pensée en elle-même forte et profonde. Lorsque es préjugés invétérés réclament une condamnation en loc, et que le prétexte de la porter se trouve si aisé-ient, tout est dit, les générations pensantes se suivent t se répètent; nul ne s'arrête plus à démêler le génie : l'erreur, la vérité et la faute : c'est Colomb naufragé ans son premier voyage, à quelques lieues des côtes u Nouveau-Monde, atteint et convaincu d'avoir cru iener ses compagnons aux Indes orientales de Rubru-uis et de Marco Polo ! Assistons donc à ce grand nau-age ; cherchons ensuite le vrai Nouveau-Monde.

Kant a donné cet énoncé si beau et si connu de la loi orale :

« Agis de telle manière que la maxime actuelle de ta ılonté puisse être (*aliàs* que tu puisses vouloir qu'elle ıit) toujours et en même temps le principe d'une lé-slation universelle. »

Je ne dois pas discuter ici les fondements de la mo-le comme science, mais il est indispensable que je gnale l'erreur commise par Kant touchant la nature ı sa propre formule, parce que cette erreur est le point ı départ de tout ce que sa *critique de la raison pra-*

tique renferme à la fois de chimérique et de trop conforme aux doctrines ontologiques dont il semblait que sa *critique de la raison pure* eût affranchi la philosophie.

Kant attribue à la formule de la loi morale une valeur et en quelque sorte une existence de *forme* pure, indépendante de tout objet proposé à la volonté, de toute *matière* empruntée à l'expérience. Cette abstraction est permise, mais seulement si on l'avoue pour telle, car il n'est pas possible d'admettre que la volonté se détermine jamais sans objet particulier, ni que, en appliquant la loi abstraite, la conscience puisse n'être pas touchée d'autre chose encore que de cette loi même. L'objet particulier apporte, dans la détermination la plus purement morale, d'inévitables éléments passionnels, un sentiment du bien, eu égard au but et aux conséquences attendues de l'acte, et non pas seulement eu égard à l'accomplissement du devoir. Et ce qui touche la conscience, outre la loi qui lui est prescrite, c'est que l'application de la loi profitera à des êtres auxquels elle n'est point indifférente. Sans doute, il y a des cas où la loi morale oblige l'agent à nuire à de tels êtres, et à ceux mêmes qui lui sont le plus chers (à leur nuire selon nous, et autant que s'étend la portée de notre jugement qui s'arrête aux premières fins); mais alors elle ne conserve sa vertu impérative pour nous que grâce à la conviction où nous sommes que l'intérêt général, attaché à sa teneur sans réserve et à sa rigide application, l'emporte sur l'intérêt particulier, qu'elle nous commande de mépriser. Et en effet si ce n'étaient la rareté d'une forte

conviction de ce genre parmi les hommes, et la rareté correspondante des sentiments, des passions d'objet universel ou lointain qui peuvent s'y joindre (et que l'on qualifie si habituellement de fanatisme), on ne verrait pas la loi morale presque toujours violée quand elle se trouve en opposition avec les bons sentiments de la nature humaine.

La faiblesse de cette tentative de Kant pour donner à sa formule une valeur si radicalement abstraite ressort clairement de la formule elle-même. On a le droit de lui demander comment et pourquoi la conscience *ne peut pas vouloir* que certaines maximes de conduite deviennent des principes de législation universelle, ou comment et pourquoi ces maximes ne *peuvent pas être* ces principes, au jugement de la conscience, ce qui revient au même. Le philosophe ne saurait se plaindre que la question porte sur un fait primitif et inabordable, car chacun peut y répondre aussitôt, et d'une manière uniforme, en remarquant que la conscience capable de vouloir généraliser le mal, et l'ériger en législation universelle, devrait de deux choses l'une, ou n'avoir pas la moindre notion des conditions nécessaires du maintien de la société humaine et de l'existence même des êtres, ou viser sciemment à la destruction de l'univers. Dans le premier cas, l'idiotisme est supposé à ce degré où la conscience n'existe plus, et cependant on la suppose, en parlant pour elle de généraliser et de légiférer. Dans le second cas, la parfaite scélératesse ne trouverait point un obstacle dans une loi abstraite que précisément elle ne connaîtrait pas, puisque de sa na-

ture elle *pourrait vouloir* ce que, selon Kant, on *ne peut pas vouloir*. Il faut donc avouer que le sentiment moral, la passion du bien, l'amour des êtres sont des éléments de la loi et des conditions de sa représentation.

Nous repousserons en même temps le paradoxe que Kant énonce encore de cette manière : « La notion du bien et du mal n'est le fondement de la loi morale qu'en apparence; elle n'est pas déterminée avant elle; au contraire, sa détermination en procède. » La loi morale ne peut être comprise ni définie sans la notion du bien et du mal, nous venons de le prouver par l'énoncé même de Kant. Mais la notion du bien et du mal n'atteint son universalité et sa pureté que lorsque la loi morale est conçue de manière à produire une formule abstraite, voilà ce qu'on doit accorder. Que la morale soit donc universelle; qu'elle soit désintéressée autant que cette universalité l'exige; c'est assez pour que nul ne puisse l'accuser justement d'être tout empirique, ou de réduire le bien à ce qu'on nomme vulgairement l'*utile*. Mais si elle prétend s'établir dans l'*apriori* pur, sans éléments tirés de l'expérience, et des impressions du sujet sensible, elle se rend étrangère à la *raison pratique* dont elle veut être l'interprète; elle ouvre dans la science une entrée détournée aux chimères, inutilement bannies de la *raison pure*.

J'aurais pu m'en référer, sur cet important sujet, à ce que j'ai établi touchant l'indissolubilité des grandes fonctions humaines et l'essence complexe de la certitude, mais j'ai préféré me tenir plus près de la pensée

et des formes du philosophe, dont il faut bien connaître la méthode pour se faire une idée de la correction radicale qu'elle exige. Nous allons voir maintenant l'erreur et ses conséquences s'éclairer mutuellement.

La première de toutes concerne la liberté qui, grâce à l'*apriori* absolu, au rationnel pur, à l'intelligible sans mélange, va servir à Kant à créer des *êtres en soi*, des *noumènes*.

Il remarque d'abord, et avec raison, que la loi morale implique la liberté. Mais comment développe-t-il cette vérité? La loi morale étant pour lui pure, absolue, sans condition quelconque d'objet ou de matière, la volonté libre qui s'y applique est à son tour *liberté absolue, entièrement indépendante des phénomènes*, ce qui est très logique; et une telle volonté implique à son tour une loi morale inconditionnée, puisqu'elle ne peut se déterminer par rien qui soit du domaine de l'expérience. Enfin cette liberté impossible, sans appui dans les phénomènes, où la placer? Dans un *être en soi*, dans un *noumène*, *cause intelligible* donnée dans un monde purement intelligible comme elle, où elle a sa *réalité objective*. Ainsi se trouvent rétablies les *notions vides dont on ne saurait en aucune manière déterminer la nature*, c'est Kant qui parle, et cela au moment même où il opère ce rétablissement. Mais nous ferons de cette idée, dit-il, un usage purement pratique. Il est bien bizarre qu'un usage pratique puisse être fait d'une notion vide! On croira plus vraisemblablement que la notion vide compromet ou falsifie l'usage pratique de

quelque vérité plus réellement *intelligible* dont elle usurpe la place (1).

C'est un spectacle curieux et instructif que celui d'une philosophie qui, après avoir chassé de la théorie les abstractions entifiées et tout ce qui n'est point phénomène, se trouble et recule en face d'elle-même, au point de ramener ces mêmes abstractions comme fondements de la pratique, et de surpasser, dans cette nouvelle carrière, les doctrines les plus détachées de l'expérience. L'être en soi ne pouvant revenir de lui-même, la loi en soi lui fraie le chemin. L'abstraction ontologique rentre à la suite de la loi morale érigée en abstraction logique. Tel est le pouvoir de la tradition jusque sur les plus fermes génies !

On pensera peut-être que l'erreur de Kant a dû trouver une sorte de compensation dans la plénitude et l'énergie de la notion qu'il se formait de la liberté. Loin de là ; les fautes sont rarement utiles ; la liberté, envisagée dans un être en soi qui a ses lois propres, hors de l'expérience, séparée des phénomènes intellectuels et moraux dont la possibilité ambigue constitue tout ce que nous savons d'elle, devient une chimère aussi et va s'évanouir. La volonté, dira Kant, dès qu'elle est indépendante de toutes causes étrangères, doit être une causalité *agissant par des lois immuables*, mais d'espèce particulière, car *autrement une volonté libre serait quelque chose de chimérique*... (2). C'est ad-

(1) Kant. *Critique de la raison pratique*, l. I.
(2) Kant. *Fondement de la métaphysique des mœurs.*

mettre le principe de la raison suffisante, et nier la liberté en la posant. Ailleurs et partout, il reconnaîtra les phénomènes dans le temps comme soumis sans restriction à la causalité nécessaire, en sorte que la liberté n'étant possible que dans l'être *comme chose en soi* sera ce qu'est cette chose, une notion vide; et, tenu de rendre compte de la nature d'un acte de volonté, nécessaire d'une part quant à l'être phénoménal, d'autre part, libre quant à l'être noumène, il s'embarrassera dans une explication impénétrable (ce qui lui arrive dans certaines circonstances). Enfin il voudra, comme tant d'autres, résoudre la contradiction théologique entre la prescience de Dieu et la liberté de l'homme, et, pour y parvenir, il affirmera que Dieu n'est pour rien dans les phénomènes, que Dieu n'a fait que les noumènes, lesquels non plus que lui n'existent dans le temps, et qu'ainsi Dieu ne saurait entrer dans le monde phénoménal pour y rendre la liberté impossible. Cette théorie nous donne le choix entre la négation des phénomènes comme illusoires, comme étrangers à la véritable réalité dont le siége est en Dieu et dans ses noumènes, et la négation de Dieu et des noumènes, comme notions vides ou connaissances inconnaissables. Ce cruel dilemme, où se débat toute théologie, n'a pas même le mérite de tirer d'embarras le philosophe qui s'y jette par mégarde, car il nous a dit que la liberté appartenait à l'être comme en soi, et alors il ne doit pas maintenant la reléguer parmi les phénomènes pour la soustraire à l'action de Dieu. Ou, si la liberté est dans l'être phénoménal, par sa manifestation, par tous ses actes possibles, comment

lui attribuer une indépendance absolue de tout objet et de tous éléments empiriques ? (1)

Voilà donc un exemple de plus, et des plus étranges, du vertige qui s'empare de toutes les têtes philosophiques à l'aspect du problème de la liberté. La raison en est que l'existence d'une liberté dans une substance est un assemblage de mots sans signification raisonnable. Mais que la substance soit abandonnée, tout change de face : on comprend alors la liberté comme l'existence même.

Suivons Kant dans son essai de solution définitive des deux autres grands problèmes : l'immortalité, la divinité.

Rappelons d'abord que l'auteur de la *Critique de la raison pratique*, tout autrement ferme et net sur la notion de la liberté quand il la pose pratiquement que lorsqu'il s'efforce de lui trouver un sujet surnaturel, a déclaré positive et agissant sur le monde sensible cette liberté dont la possibilité seule avait dû être accordée par la raison théorique. Il a fait cette déclaration au nom de la loi morale, et il a écrit d'ailleurs ces quelques mots profonds, qui éclaircissent mieux la question que ne peut le faire un appel à la pure intelligible essence : « Les lois qui obligeraient un être réellement libre ont la même autorité sur un être qui ne peut agir qu'en se supposant tel... et celui qui ne peut agir que

(1) Kant. *Fondement de la métaphysique des mœurs.*

sous l'idée de la liberté est par là même libre au point de vue pratique (1). »

La liberté posée, Kant établit quelques principes et définitions, aussi généralement admissibles pour le fond que nettement formulés :

Le *souverain bien*, c'est-à-dire le bien total ou accompli de l'homme, objet de la raison pratique, et en définitif de toute la philosophie, est l'union du bonheur et de la vertu ;

Du bonheur, c'est-à-dire de cet état de l'être raisonnable, dans lequel toutes choses se disposent conformément à ses désirs et à sa volonté dans son existence tout entière ;

De la vertu, c'est-à-dire d'une tendance constante et d'un progrès continuel vers la parfaite conformité de la volonté avec la loi morale.

La vertu étant, de fait, une condition nécessaire du bonheur serait, à cet égard, identique avec le souverain bien ; mais le bonheur lui-même, objet d'une appétition constante de tous les êtres qui se proposent des fins, est une matière essentielle du bien.

Mais comment l'union du bonheur et de la vertu est-elle possible ? se demande le moraliste. Ces deux éléments sont spécifiquement différents ; et la vertu ne résulte pas du bonheur, lequel, en lui-même, ne nous offre point de caractère moral, ni le bonheur n'est une suite de la vertu dans l'ordre de l'expérience présente.

Mais cette dernière proposition n'étant connue pour

(1) Kant. *Fondement de la métaphysique des mœurs.*

vraie qu'actuellement, immédiatement, l'antinomie peut être résolue, dit Kant, par la supposition que le bonheur serait la conséquence de la vertu, postérieurement et médiatement, et cela *dans l'hypothèse de l'existence d'un auteur intelligible de la nature*. Le souverain bien serait alors la vertu, cause du souverain bien *dans un ordre de choses différent du monde sensible et phénoménal* (1).

C'est ici que reparaissent les êtres en soi, les hypothèses dont la science a rejeté l'objet comme inconnaissable, hypothèses plus qu'inutiles à la science par conséquent, et inutiles encore au but de la raison pratique, ainsi qu'on va le voir.

La conscience qui reconnaît, sans sortir de l'expérience possible, mais par une simple généralisation des phénomènes, l'existence d'un ordre, d'une loi constante qui dispose dans le temps les fins et les moyens des êtres, ne peut elle, sous les mêmes conditions, se porter à l'hypothèse d'une loi naturelle qui garantisse aussi les fins propres des êtres raisonnables? Ajouter à la supposition d'un lien médiat entre la vertu et le bonheur, l'hypothèse d'un *aûteur intelligible de la nature*, n'est-ce pas dépasser le but qu'on se propose, quand il n'y a rien d'impossible (nous le prouverons) à envisager ce lien médiat comme naturel aussi et comme vérifiable dans un ordre d'expériences futures. N'est-ce pas compromettre la vérité qu'on veut atteindre (le fait même l'a prouvé), que de la transporter dans ce règne

(1) *Critique de la raison pratique*, p. 1, l. II.

intelligible où la spéculation n'a jamais placé que choses incompréhensibles, lois dont tous les éléments échappent à l'entendement? Enfin, s'il n'est pas démontré, et il ne l'est pas, et la possibilité contraire peut l'être, que le lien du bonheur et de la vertu, garant du souverain bien, n'est nullement concevable *dans le monde sensible et phénoménal*, étendu autant qu'il le faut dans l'ordre latent et dans l'ordre futur de l'expérience possible, le moraliste qui nous leurre d'un *ordre de choses différent* ne va-t-il pas perdre la morale dans les chimères d'une métaphysique dont lui-même nous apprit jadis à sonder la vacuité profonde?

Kant raisonne encore ainsi, et le vice de quelques parties du sorite ne nous empêchera pas d'en reconnaître la force et la justesse, après correction;

La pleine conformité des sentiments de l'être raisonnable avec la loi morale est une condition du souverain bien; cette perfection est un idéal, la *sainteté*, que nul de ces êtres n'atteint dans le monde sensible; elle ne saurait donc se réaliser que par le progrès indéfini de l'agent; ce progrès n'est lui-même possible que par la continuation personnellement identique du même être raisonnable; donc le souverain bien ne peut se réaliser pratiquement que dans la supposition de l'*immortalité de l'âme* qui est ainsi une hypothèse nécessaire de la raison pratique (1).

La correction est facile; pour que Kant ne l'aperçut pas le premier, lui qui unissait au plus solide rationa-

(1) Kant. *Critique de la raison pratique*, ibid.

nables. Cela fait, que peut exiger de plus la raison pratique? Mais l'expérience, dira-t-on, semble contredire cette harmonie. Si elle la contredit en effet, et sans retour, si nous le croyons ainsi, il n'est point d'hypothèse qui puisse nous sauver sans détruire cette nature ennemie. Mais voulons-nous suivre Kant jusqu'à établir, sur l'inanité des êtres naturels et des lois naturelles, le règne des essences intelligibles et morales (1)? Si, au contraire, je m'explique hypothétiquement la désharmonie comme transitoire, et comme tendant elle-même à une fin harmonique, en vertu de lois qui règlent les phases latentes et futures du développement des êtres, et dont les effets profonds ou éloignés m'échappent, quoique naturels aussi, que puis-je espérer de plus de la raison pour autoriser ma croyance en une destinée bienheureuse des êtres moraux et en l'accord de leurs lois propres avec les autres lois de l'univers? Il y a deux méthodes qui étendent (je ne dis pas qui certifient) cette foi vraiment rationnelle : l'une que les religions trouvent sans peine quand elles embrassent des dogmes anthropomorphiques francs et avoués, nets de toute théologie quintessenciée par où la critique puisse les prendre; cette méthode est irréprochable dans sa sphère, mais peu à l'usage des philosophes, et les hiérophantes ont montré ne savoir pas mieux s'en contenter; l'autre, qui flotte entre l'anthropomorphisme honteux et la préten-

(1) C'est là qu'il se voit amené, pour trouver dans la *critique de la raison pure* une *solution des antinomies*, sans laquelle il ne serait plus permis à la *critique de la raison pratique* de rétablir pour son usage des notions définitivement contradictoires.

due science surnaturelle et surintelligible la plus abstruse. Celle-ci, dans la métaphysique enflée de contradictions où elle s'engage, n'offre ni à la raison des vérités de raison, ni à la foi passionnée des objets que l'imagination atteigne et que l'amour adore.

Pressé de faire table rase pour l'apparition de la cause en soi, Kant va beaucoup plus loin qu'il n'est permis, en supposant que l'harmonie de la nature et de la loi morale ne peut résulter ni de l'une ni de l'autre de ces données. Et d'abord, pourquoi pas de toutes deux ensemble? Pourquoi diviser ainsi, et chercher une cause, un effet, là où il s'agit d'une loi, d'une concordance entre deux ordres différents de phénomènes? Est-il donc nécessaire de connaître l'origine d'une loi pour poser que cette loi existe? Or il s'agit ici d'une origine première, et nulle de ce genre n'est connue ni connaissable. Consentons cependant à séparer la nature et la loi morale, et considérons-les comme causes mutuelles, mais dans le monde de l'expérience. Nous dirons alors : il n'est point évident que la nature ne tend pas de son côté à produire l'harmonie. En effet, la loi morale ne peut après tout s'observer que dans le règne de la nature, puisque la conscience n'existe que sous des conditions de temps, d'espace et de qualités ou forces physiques ou organiques; si donc l'apparition même de la loi morale est harmonique avec la nature, il ne faudrait pas s'étonner davantage que la satisfaction finale de cette loi fût une suite de cette harmonie prolongée à travers les phénomènes possibles. Réciproquement, il n'est pas juste d'affirmer avec Kant que la

loi morale n'a nul rapport à nos désirs ni à la nature dont elle n'est pas cause. Elle a, au contraire, une relation étroite avec nos désirs, à cause de l'ensemble des sentiments moraux et des affections nobles qui l'accompagnent, et sans lesquels elle ne serait qu'une lettre morte que nul homme n'aurait lue et que nul moraliste n'étudierait. Dans son opposition à certaines de nos passions, elle en suppose d'autres et implique le principe de toutes. Il n'y a pas de loi morale sans la conscience d'une fin, point de fin sans la pensée du bien, point de bien sans une passion qui l'appète, point de passion sans des effets produits dans la nature. La loi morale est vraiment cause partielle de la nature dans l'ordre de l'expérience : observée ou violée, elle la modifie en donnant naissance à des faits sans nombre on ne peut plus matériels, et qui changent la face de la terre et des sociétés humaines. Elle la modifie encore dans l'agent, par les changements que les organes de celui-ci subissent à la suite de ses pensées, de ses affections, de ses résolutions et de ses habitudes. Enfin, ces changements vont si loin que l'organisme en éprouve des atteintes profondes, en reçoit la vie, en reçoit la mort, en tient des formes, des figures distinctes durant l'existence, et tout ce qu'on voudra supposer à la suite, dans l'hypothèse d'une palingénésie naturelle.

L'intervention de la cause suprême est donc superflue pour garantir une harmonie que l'on peut concevoir sans elle, et, de plus, nuisible parce que l'on ne peut concevoir ni cette cause en soi, ni le monde comme son effet. Kant démontre la nature personnelle de l'être

premier par un argument nébuleux qui, s'il était éclairci, ne pourrait manquer de se confondre avec l'un de ceux que la critique de la raison pure a renversés. Pourquoi faut-il, en effet, que la cause suprême soit *conforme à la loi morale, à l'idée de cette loi, à la moralité même?* Et si l'on objectait qu'elle doit être *conforme* à l'idée du mal, aux forces mécaniques, aux actions chimiques, attendu que ces choses-là se trouvent aussi parmi ses effets! Il faut répondre, et nous voici lancés à pleines voiles dans la métaphysique de l'esprit et de la matière, des causes transitives et immanentes, de la liberté comme don de Dieu ou incompatible avec Dieu... Est-ce encore là de la raison pratique? Mais ce n'est pas tout; telle est la perfidie de ces problèmes insolubles, que, chemin faisant, le philosophe dément la pensée théologique, son guide et son appui : « Si Dieu n'existe pas, dit-il, le monde n'existe pas moins pour cela et n'est pas moins soumis à des lois. » Ainsi nous pouvons, sans Dieu, nous représenter le monde, c'est-à-dire des lois, c'est-à-dire un ordre, une harmonie. Il ne manquerait à cette immensité de merveilles assurées qu'une merveille de plus, mais très logique : la garantie d'un accord complet entre la nature physique et la nature morale déjà liées par tant de rapports. Et notre intelligence refuserait d'aller jusque-là! Après avoir concédé au monde un peu d'ordre, beaucoup d'ordre, elle se troublerait à la pensée de lui supposer tout l'ordre possible! Elle recourrait, pour l'en comprendre doué, à l'hypothèse d'un être que, dans le même temps, elle avouerait ne pas comprendre!

Deux choses terribles font exception à l'harmonie que la conscience cherche dans le monde, et qui, partout où elle éclate, est pourtant ce monde lui-même, ce monde tout entier, cette conscience tout entière. Ce sont, du côté de la nature, la mort; du côté de la volonté, le mal moral. La mort, j'entends l'anéantissement des individus comme tels, surtout des personnes, est-elle réelle? Alors la cause suprême qui vient nous rendre la vie nous apporte un *miracle*, et, miraculeuse elle-même, établit un ordre mystique en contradiction avec les lois de la nature. Le penseur qui accepte cette solution, non-seulement sort par là de la science, c'est-à-dire de l'expérience et de la raison, mais encore en l'abandonnant il la nie, et se sauve sur ses ruines. Tel ne doit pas être le salut d'un philosophe. Mais la réalité de la mort n'est ni ne peut être démontrée. Alors donc subsiste dans le monde, ô mon espérance, et ne t'envole pas dans ces régions où ne se trouve même point un éther qui porte tes ailes!

L'existence du mal moral, aux yeux de quiconque a foi en l'harmonie, n'a jamais trouvé qu'une explication raisonnable, la liberté. Vraie ou fausse, la raison du désordre dans l'ordre est unique; il faut qu'elle rende compte de la possibilité du mal par la donnée d'un bien incomparable, condition de tous les biens moraux, devant lequel par conséquent les maux éventuels que renferme la possibilité du mal soient justifiés. Ce bien incomparable est la liberté, cette condition de tous les biens moraux est la liberté, et la liberté est la possibilité du mal. Or, dans la méthode qui pose des faits, re-

cherche des lois, et rien de plus, la liberté a sa place marquée et toute naturelle, pour la croyance qui la lui voudra faire, dès qu'il n'est point prouvé que les phénomènes soient tous enchaînés par prédétermination. Elle est le principe, elle est le nom des faits de conscience non prédéterminés. Nous ne remontons pas au-delà. Mais dans l'hypothèse théologique, il en est autrement. La supposition d'Un Être, dont la puissance et la connaissance enveloppent tous les phénomènes, exclut la liberté des êtres, et dans l'origine de celle-ci, qu'il faut alors concevoir et que l'on ne conçoit pas, et dans son existence actuelle qui devient illusoire. La loi morale est donc alors fort compromise. Il se trouve qu'on s'est appuyé sur elle pour s'élever à une hypothèse qui la dément.

En résumé, la doctrine de Kant nous conduit à cette situation, d'expliquer des phénomènes compris, ou du moins compréhensibles, par des noumènes qui ne le sont point; de poser, pour fondements de la raison pratique, des données d'un usage proprement pratique, dit-il, ou qui n'apportent rien à la théorie, et qui cependant ne sont autre chose que l'existence en soi, et l'unité, et l'éternité, et l'infinité, et l'immutabilité, et la causalité première et transcendante d'un principe en même temps personnel, doué d'intelligence et de volonté. Si ce n'est pas là de la théorie, les théologiens scolastiques n'en firent jamais ! Il est vrai que la critique de la raison pure a cru respecter la possibilité de cette substance et de cette cause qu'elle rejetait du domaine

de la connaissance. Mais comment? à la condition de résoudre les antinomies; et pour solution, elle a pris le parti de réserver la réalité à *ce qui est en soi*, au pur inconnaissable, et de nier l'universalité rationnelle des lois représentatives des phénomènes, auxquelles seules elle avait eu foi jusque-là. Ainsi la raison théorique a préparé le terrain de la raison pratique en formulant, sous le prétexte d'idéalisme transcendantal, un dogme nihiliste à la manière des éléates (1). Une préparation bien placée eût été le rétablissement, fût-ce des entités transcendantes, c'est-à-dire des âmes, des corps ou des monades, mais beaucoup mieux la définition positive des individus réels et naturels, des êtres phénoménaux, qui sont les objets indispensables de la pratique. Les uns au défaut des autres, les substances finies, si ce n'est les êtres positifs sous les lois qui les composent, sont les personnages nécessaires de la morale, plus encore que de toute autre science. Au lieu de cela, Kant efface de la réalité le monde fini et les lois de l'expérience, comme n'étant rien en soi, et restaure ces choses en soi (que la pratique ignore) pour les destiner à l'emploi de pierres angulaires dans l'édifice de la pratique. Puis le grand rationaliste défend à la raison de s'occuper davantage de ces choses qu'elle ne saurait entendre; il lui en confie la seule surveillance, avec ordre d'en écarter au besoin l'*anthropomorphisme* (2), c'est-à-dire justement tout ce que la pratique pourrait être tentée

(1) V[r] pour l'examen des antinomies kantiennes, mon *Premier essai*, app. X, p. 596.

(2) Kant. *Critique de la raison pratique*, l. II, c. 2, § 7.

d'y chercher et dont il a eu soin d'y introduire le principe. Ces singularités, ces hésitations trop visibles, sont les indices d'un grave éblouissement éprouvé par le philosophe dans la découverte et dans le premier essai d'exécution de la méthode positive.

Maintenant je néglige les vices du système, je laisse les dogmes que Kant a le tort d'accepter des mains des théologiens, j'oublie le démenti que se donne la critique de la raison pure, ainsi que la prétention de la raison pratique à se fonder sans emprunter d'éléments au sentiment ni à l'expérience : il reste encore assez de vérités à mes yeux dans le kantisme, pour que je le déclare la doctrine la moins fausse de celles qui ont paru avant son auteur, et depuis à ma connaissance. Celui qui se nomma lui-même le Copernic de la philosophie méritera toujours aussi d'en être appelé le Colomb. La correction unique exigée par cette première formule du criticisme, du moins toutes les autres s'ensuivent, consiste à borner rigoureusement la spéculation à l'étude de la représentation et de ses lois, sous les conditions de l'expérience possible. Or ce n'est là rien de plus pour le criticisme que de demeurer fidèle à lui-même.

Lorsque j'envisage les lois de l'exercice légitime de la raison pratique, les données et les conséquences du fait de moralité dans la conscience, je trouve avec Kant que la loi morale (quelle qu'en soit la formule) implique la *liberté*. Mais il faut que la liberté, quoique ne comportant pas une démonstration empirique, soit conçue par nous dans le monde des phénomènes, et définie positivement, non comme une qualité occulte de

quelque chose en soi. Et lorsque je cherche à formuler un accord dont la conscience morale éprouve le besoin, entre la loi qui est sa propre règle et les lois externes, en grande partie inconnues, qui constituent ce qu'on nomme la nature, je trouve encore avec Kant que la première condition de cet accord est l'*immortalité*. Mais encore ici nous devons nous expliquer l'immortalité comme une loi, et non la traiter de miracle. Enfin, lorsque je me demande le nom de cette grande harmonie de la conscience et de la nature, de cet ordre éminent du monde, j'accepte sans difficulté avec Kant les prestigieuses lettres que tout homme prononce pour désigner ce qui lui paraît, selon ses lumières, le bien souverain de l'univers : la *divinité*. Mais alors je ne connais Dieu, que par l'existence de cette loi, unique entre toutes, qui assure et harmonise les fins diverses et successives des êtres. N'exigeons rien de plus de la philosophie, ni garantie illusoire de la loi, extérieure à cette loi même, ni être incompréhensible qui la renferme. Ce serait forcer le philosophe à se leurrer lui-même et à nous leurrer de mots dont l'insignifiance n'ôte pas le danger, substance, cause en soi, infini, absolu ; ou à sortir de la science et de cette foi que Kant a si bien nommée la foi rationnelle, pour embrasser des croyances anthropomorphiques, légitimes sans doute si elles étaient pures d'idologie métaphysique, mais d'autant plus dénuées de tout caractère obligatoire pour la raison.

Il me reste à développer ce que j'indique ici, à reprendre pour le compte d'un criticisme conséquent les trois thèses de la raison pratique, *liberté*, *immortalité*,

divinité, et à déterminer le sens à la fois le plus universel et le plus rationnel de ces deux dernières.

§ XXII.

De la liberté et de la destinée immortelle de l'homme.

Je résumerai brièvement les motifs à l'appui de la thèse de la liberté, la question devant paraître épuisée après qu'elle a été traitée à deux reprises, d'abord dans l'analyse des fonctions réfléchies de la conscience, ensuite dans celle des conditions de la certitude.

La liberté se pose en fondement de ces probabilités morales auxquelles la conscience est invitée à donner son assentiment. De là résulte le seul caractère possible de certitude intime que la vérité comporte dans l'ordre des choses pratiques, et jusque dans cet ordre spéculatif où les philosophes ont travaillé vainement à s'affranchir de leur franc arbitre. Enfin c'est de l'homme libre aussi qu'est réclamé le libre assentiment même à la vérité du fait de liberté. Les motifs qui lui sont soumis à cet égard peuvent se récapituler ainsi :

1° La critique a ruiné l'autorité des doctrines dont le parti-pris le plus ordinaire était l'opinion de la nécessité universelle, physique et morale.

2° Les sciences, dont la nécessité est le mot d'ordre, puisque leur objet est la recherche des relations constantes, s'arrêtent devant ceux des phénomènes particuliers dont l'existence, donnée ou non donnée, d'où que

leur forme se détermine d'ailleurs, dépend d'un fait de volition. Ces sortes de phénomènes échappent à la prévision scientifique, si ce n'est quelquefois par leurs degrés de probabilité et dans leurs moyennes approximatives. Les faits généraux qui les impliquent, et en sont partiellement des fonctions, ne se laissent systématiser dans le passé ou dans l'avenir que grâce à la considération des résultantes, pour lesquelles un grand nombre de volontés se neutralisent.

3° Le calcul des probabilités est fondé sur l'imprédétermination au moins apparente des phénomènes. La nécessité est une hypothèse gratuite, par conséquent vicieuse, qu'on y introduit, et qui rend la loi des grands nombres d'une interprétation plus difficile et détournée.

4° La liberté et la nécessité n'étant pas plus incompatibles l'une que l'autre avec les faits, considérés d'un point de vue purement logique, et l'une ou l'autre devant être vraie, puisqu'elles sont contradictoires entre elles, il faut juger l'existence d'un fondement réel de l'imprédétermination apparente plus vraisemblable que celle d'une loi de détermination absolue, dont l'une des propriétés serait cette apparence décevante; et la conscience réfléchie affirmera l'ambiguïté des futurs, parce qu'on se la représente inévitablement dans la pratique spontanée (inévitablement, même avec une conviction contraire), plutôt qu'elle n'acceptera une loi dont les auteurs offrent en garantie leurs spéculations sur la causalité universelle et le monde apriorique.

5° L'erreur et la vérité, dans les spéculations et les

croyances, dans les mouvements oscillatoires de la pensée, dans les affirmations délibérées, s'expliquent mieux par la supposition d'un principe d'ambiguité des déterminations, que sous la donnée d'une loi qui, embrassant le faux et le vrai au même titre de nécessité, les justifierait également et, pour ainsi dire, les vérifierait.

6° Les conséquences morales de l'hypothèse de la nécessité, dans la vie humaine, ne sont point de nature à être appliquées et pratiquées, quoi qu'on fasse. Elles amèneraient une perturbation complète de la conscience et de ses rapports. Au contraire, l'hypothèse de la liberté est la règle constante de la pratique, et les conséquences morales qui lui sont propres n'excluent point celles qu'on peut tirer de la considération des occasions et des causes, attendu qu'on ne laisse pas de reconnaître, et les nombreuses lois nécessaires, et les influences puissantes, éléments partiels des actes moraux les plus décidément libres.

7° Lorsque l'homme délibère et doit opter entre des résolutions contraires qui intéressent d'autres personnes, ou seulement la sienne propre ; lorsque des biens de nature diverse le sollicitent en sens opposés ; que les notions de droit et de devoir, de justice, et les sentiments nobles qui les accompagnent, entrent en lutte avec des passions dont l'entraînement est tout autre, la loi morale se fait entendre. Elle commande l'option pour celui des biens possibles, dont la conscience peut regarder la réalisation comme conforme à un principe de législation générale. Or, ce commandement *oblige* et ne *nécessite* point, selon le jugement de la conscience,

qui revêt alors, et précisément pour cela, le caractère sous lequel elle est connue dans l'acception de la langue vulgaire. Si, de deux actes mis en balance, un seul était possible en réalité, la loi morale qui, dès-lors, commanderait celui qui nécessairement *sera*, défendrait celui qui nécessairement *ne sera pas*, ou commanderait celui qui *ne sera pas* et défendrait celui qui *sera*, serait une injonction vaine, ridicule, bizarre, odieuse. La conscience, en ne pouvant se défendre de la poser sérieuse et grande entre les réalités les plus grandes, pose donc du même coup la liberté réelle. Et elle confirme la foi naturelle dont elle est en quelque sorte possédée, par la signification qu'elle donne constamment à ces modes de la vie morale, illusoires ou dérisoires dans toute autre hypothèse : vœux, regrets, louanges, blâmes, conseils, jugements.

C'est ainsi que la réalité de la loi morale implique celle de la liberté, non que la loi morale soit *indépendante des phénomènes*, et qu'une volonté *déterminée par cette loi*, c'est-à-dire *par la seule forme législative des maximes*, comme dit Kant, soit par là *indépendance même, liberté absolue* : ni la loi ni la volonté ne possèdent cette indépendance, qui ferait de la loi une abstraction, et de la liberté dite absolue une sujette de la loi; mais la croyance à l'ambiguité des futurs est une condition de l'exercice moral de la conscience; et celle-ci se représente à elle-même suspendue, dans sa dépendance multiple, et à l'égard de la loi et des affections qui en sont inséparables, et à l'égard de tous les motifs ou mobiles qu'elle s'attribue. Telle est la liberté positive.

En résumé, l'usage pratique de la raison, les lois et les mouvements de la conscience morale, sont indissolublement liés à la représentation de la liberté. Si donc les principes de la raison pratique ont un fondement dans le monde, sont des réalités, non des apparences, faits particuliers de la conscience, qui pourraient se trouver en désaccord avec l'ordre général, il en est de même de la liberté. Et on voit par là que l'affirmation que la conscience fait d'elle-même comme réellement libre est l'affirmation d'une harmonie entre la conscience et le monde. L'immortalité, la divinité, sont des affirmations semblables. La liberté est la première de toutes, parce que, non-seulement elle conclut à une vérité capitale, et directement inabordable, au sujet des phénomènes et des lois d'ordre interne ou externe, représentatifs ou représentés, en tant que modes volontaires de la conscience ou liés à ces modes, mais encore qu'elle fonde sur cette vérité même la distinction logique, la dignité morale, et l'existence souveraine de la personne, l'existence au sens le plus profond et le plus radical. Nous verrons aussi que la liberté affirmée est un élément essentiel des autres affirmations de la foi rationnelle.

Considérons d'abord l'hypothèse de l'immortalité par rapport aux fins de la nature humaine, abstraction faite de la liberté. Nous avons vu d'après quelles inductions d'ordre universel on peut penser que les êtres doués de natures individuelles, disposés pour des fins individuelles, ont aussi une destinée propre où cette indivi-

dualité se conserve et se développe. La preuve morale est tout autrement forte et précise quand il s'agit de l'homme.

L'homme n'a pas seulement comme les animaux un instinct de conservation borné à l'enceinte d'un moi presque tout actuel et irréfléchi. Son imagination, sa mémoire, sa raison projettent sa conscience individuelle dans les régions du temps ; et un sentiment très puissant, le sentiment même de la vie, l'oblige à se représenter la pérennité de cette conscience. Il bâtit sur l'instinct de conservation, ainsi agrandi et raisonné, des systèmes plus ou moins grossiers, et qui restent tels malgré les efforts d'une métaphysique raffinée, pour se rendre compte de son essence pérenne au moyen de ce qu'il appelle un souffle, un esprit, une âme, et de la séparation de cette âme d'avec le corps, et de ses voyages à travers la matière. De là les doctrines de métempsycose et les mythologies qui s'y rattachent. De là les théories de spiritualité pure et les hypothèses d'éthéricité physique. Le même sentiment détermine la plupart de ceux qui ne philosophent point, et quelques-uns de ceux qui ne permettent pas à la spéculation de mépriser les conditions matérielles de la vie, à faire fonds sur quelque puissance maîtresse de la nature pour assurer la résurrection miraculeuse des corps. Laissons les opinions et les dogmes, mais constatons le sentiment qui en est le mobile.

Tandis que l'homme, dans le sentiment de la vie, possède sa conscience spontanément et comme *à priori*, indépendamment de l'espace et du temps (puisqu'il ne

saurait se la représenter sous l'espèce d'aucun autre phénomène), ce n'est qu'*à posteriori* qu'il apprend à connaître la mort; et dès qu'il la connaît, il en a l'horreur. L'expérience est d'ailleurs longue à se former : chez l'enfant, elle n'ouvre pas l'intelligence, tant la pensée de ne pas être est étrangère à cet être qui se sent. A l'âge des grandes aspirations du cœur, le transport des passions nobles est accompagné d'une conviction d'immortalité, pleine de mépris pour la nature caduque et ses tristes accidents. C'est la vie à son apogée, plus individuelle, plus personnelle que jamais, qui proteste, en vertu d'elle-même, au nom des profondeurs de sa puissance encore plus que de l'actualité de son énergie, contre toute menace d'anéantissement. C'est l'indomptable élan de la pensée à l'heure de sa suprême éclosion, lorsque, concentrée dans un cœur humain, elle s'affirme réfléchie, puis se projette en embrassant le temps. C'est la liberté, la création de soi témoignée à soi, serrée dans ses limites, non étouffée, non pas même atteinte et diminuée dans ce qu'elle est, s'élevant à l'espérance d'une victoire future (si au fond il n'y avait paix et non combat) sur les phénomènes ennemis au travers desquels elle a su naître. C'est enfin l'amour *plus fort que la mort*, l'amour, c'est-à-dire la nature arrivée à la conscience de la passion par laquelle elle est, et s'assurant par cette passion même de pouvoir surmonter toutes ses défaillances, elle qui a bien surmonté, pour être, le néant des temps où elle n'était pas.

Qu'importe qu'un affaiblissement sensible de l'amour, de la volonté, de la pensée, attende souvent l'homme à

la fin de sa carrière? que dans sa jeunesse même il puisse être atteint d'une sorte de désenchantement vital et d'un besoin de tout oublier et de ne rien sentir? qu'il s'éprenne d'un goût raisonné pour le néant? plus que cela, qu'il se trouve capable de l'envisager en face, chose difficile et rare plus qu'on ne croit (inadmissible chez celui dont les sentiments seraient pleins de mollesse, les idées plutôt indirectes ou détournées), et qu'en le contemplant il l'appelle? Ni la passion lasse, ni la passion désespérée, ni les intermittences de la vie morale, ni sa décadence ne sont des objections contre l'instinct de l'immortalité. La lassitude conclut au sommeil, non pas au néant; elle conclut à la mort quand les organes ruinés, le cœur trompé ou flétri, l'intelligence épuisée, la volonté vaincue par l'habitude et l'habitude elle-même odieuse frappent d'impuissance les instruments de la vie présente; mais le néant qui s'offre alors sous les voiles de la mort n'est que la négation de choses connues et méprisées, non de tout désir et de toute conscience. L'envahissement journalier du sommeil n'implique-t-il pas un détachement analogue, avec l'espérance du réveil, et du retour des fonctions à leur franc exercice, et d'un heureux succès des évènements, et d'une direction meilleure de la volonté? Si donc l'espérance est au chevet, le dernier jour, telle à peu près qu'elle fut à l'expiration de chaque veille, l'instinct de l'immortalité s'y tient avec elle et la soutient. Si elle n'y est point, mais que le regret amer en occupe la place, ce même instinct se fait sentir, tout combattu qu'il puisse être par une réflexion dont les motifs ne sont pas in-

faillibles sans doute. S'il n'y a ni espérance ni regret, mais paix, repos, inertie croissante, l'absence des passions est un sommeil anticipé qui ne prouve rien contre le réveil. Enfin, voulons-nous supposer la joye désespérée d'en finir, si peu commune chez les mourants et chez les suicides eux-mêmes (les sentiments contradictoires de ces derniers sont instructifs)? alors, de même que la haine vient en témoignage de l'amour dont elle est la perversion, l'instinct renversé démontre l'instinct.

A l'égard de tous ces phénomènes, comme de tant d'autres, l'interruption des fonctions est établie par les faits. Or la nature est pleine d'intermittences, et la suppression sans retour d'un ordre quelconque ne se conclut légitimement, ni de l'ignorance de certaines périodes, ni de l'isolement de certaines séries visibles, dont le lien est avec l'inconnu, dont la séparation apparente est un effet des limites de nos moyens de connaître.

Posons en fait l'instinct de l'immortalité. Remarquons ensuite et généralisons l'harmonie visible des fins et des moyens de la nature, celle des passions qui dirigent le monde et de la matière des évènements qui s'y produisent : nous sommes en droit d'admettre un but affecté au désir de la vie immortelle. C'est ainsi que nous voyons les passions des animaux se rapporter aux fins appropriées à ces passions : la conservation et la reproduction.

En d'autres termes, les tendances de la nature humaine sont des données *à priori*, desquelles nous déduisons un prolongement quelconque de la personna-

lité au-delà de la mort, afin que ces tendances ne soient point des moyens dénués de fins, et inscrites en faux contre l'ordre général de finalité et l'harmonie du monde. Ensuite des raisons apostérioriques viennent combattre cette conséquence, mais sans rien de démonstratif : inductions précipitées, tirées de la décomposition sensible de la fonction qui fut l'homme, et de notre ignorance de tout ce qui résisterait, persisterait ou se recomposerait, au-dessous, au-delà, dans les régions futures. Cet argument pris du non connaître est d'une importance imaginative et passionnelle incontestable, en ce qu'il oppose à un invisible hypothétique, à un futur supposé qui ne pèse rien sur la sensibilité, ces images de mort, cet anéantissement apparent dont nous sommes très profondément affectés. Mais sa portée rationnelle est faible, car l'ignorance ne permet pas de conclusion, la réflexion ne mesure point l'étendue de l'ordre et des fonctions de l'univers sur le champ si étroit de nos aperceptions actuelles. Enfin, sa valeur proprement dialectique est nulle aux yeux du logicien qui se rend compte de l'inconsistance des preuves négatives. Et ce n'est pas la fastueuse philosophie de l'identité qui, confondant le contenu actuel d'un esprit donné avec l'ensemble des choses réelles ou possibles, parviendra jamais à substituer son hypothèse gratuite à cette autre hypothèse appuyée d'un sentiment indestructible.

Considérons maintenant l'homme avec sa liberté, sous le régime de la loi morale. L'argument de l'im-

mortalité va revêtir un caractère nouveau. Nous le formulerons avec toute la brièveté possible.

Toute science suppose des lois, toute recherche a un ordre pour objet. L'ordre que l'expérience ne donne point, l'expérience et la spéculation le poursuivent ; une anticipation nécessaire de la pensée l'envisage, quoique indéterminé, latent, et on ne croit point qu'il y ait des limites au-delà desquelles les phénomènes cessent d'être liés et dans une dépendance harmonique les uns des autres.

La morale comme toute autre science doit user de l'hypothèse de l'harmonie. Elle y est même plus particulièrement tenue, pour trouver une sanction de ses lois dans le macrocosme, et pour lier les phénomènes propres de la conscience avec les phénomènes généraux.

L'harmonie que la morale a toujours impérieusement réclamée, comme le prouvent les objections anciennes et rebattues contre la providence des théologiens (et quoique la conscience ne laisse pas de se sentir obligée par ses lois quand même elles sembleraient des hors-d'œuvre dans l'univers), c'est l'accord de la vertu avec le bonheur. Or cet accord, l'expérience actuelle le dément. Il reste donc à le supposer réel *sous une condition de temps*. L'harmonie se trouve alors réparée logiquement. Elle devient moralement irréprochable s'il est possible de s'expliquer la *condition*, c'est-à-dire le désordre actuel ou le délai de l'ordre, comme une propriété de cet ordre lui-même, de l'ordre véritable des fonctions de la personne et du monde. Le problème se résout par la

liberté, et se résout aisément, pourvu que toute hypothèse théologique en soit écartée. C'est ce que les phisophes auraient depuis longtemps reconnu, s'ils avaient abordé la difficulté d'une manière scientifique, avec les abstractions convenables, s'ils n'avaient eu l'esprit obstrué par les questions de l'École, si surtout ils ne s'étaient pas obstinés à voir dans la liberté un désordre étrange, inadmissible au fond des choses (je parle de ceux qui l'admettaient), au lieu de l'avouer franchement pour le premier des biens et la plus grande des perfections.

Que la liberté soit le premier des biens, la morale le veut, puisque sans la liberté il n'est pas de morale (et sans la morale il n'est plus d'homme) : ou nous perdons terre, loin du double monde de l'animalité et du devoir, au-delà des réalités de la passion et de la justice, du travail, de la lutte et de la jouissance gagnée, au milieu des beaux rêves de l'éternelle innocence, et de la béatitude absolue, et de la pensée sans négation, et des sentiments sans contraste, et des mouvements sans effort dans un éther sans résistance.

Que le plus grand des biens que nous connaissons soit un élément nécessaire de l'ordre le meilleur que nous puissions concevoir compatible avec l'expérience, voilà ce qui est d'ailleurs indubitable. Ce bien est la liberté, cet ordre est un monde où la liberté a eu ses effets et les continue.

Or, la liberté implique la possibilité du mal : mal pour l'agent, mal pour autrui, mal accidentel d'abord,

ısuite enraciné par sa reproduction et par la solida-té naturelle du sang et des rapports sociaux. Elle implique en principe, et, en fait, elle l'a produit, le devait le produire, suivant une probabilité qui roît rapidement avec le nombre des actes et des agents bres. Il s'ensuit de là que la possibilité du désordre st inhérente à l'ordre, en principe, et que, en fait, a réalité y prenant place, il serait illogique de s'en tonner.

Dès-lors, la liberté est mise en demeure de réparer es maux qu'elle a faits. Dès-lors aussi éclate une pos-ibilité nouvelle, celle de l'ordre le plus éminent du ègne moral : ordre libre dans une société d'agents li-res, harmonie qui n'est point le produit d'une fatalité aturelle ou de quelque volonté supérieure inéluctable-lement obéie, mais dont les membres vivants se glori-ent comme de leur œuvre.

Cette œuvre que la liberté doit attendre d'elle-même 'est possible qu'imparfaitement et très partiellement, ans le monde son présent théâtre. Une personne, uelle qu'elle soit, n'y saurait atteindre ni le bien géné-al, ni son bien propre et sa perfection morale indivi-uelle, à cause des obstacles extérieurs, et des bornes e sa connaissance, et de la faiblesse même de ses ver-ıs dans le milieu d'ignorance et de passion où elles nt à se déployer et à s'affermir.

Nous sommes arrivés à comprendre, si je ne me rompe, que l'harmonie (ou, pour la définir avec Kant, accord du bonheur et de la vertu, nécessaire à la con-eption de l'ordre) peut être assujétie légitimement à une

condition de temps, c'est-à-dire attendue de la liberté et du progrès des agents libres. Le progrès, non la perfection, est la fin actuelle ou prochaine de la liberté. Mais le progrès ne saurait être limité, pour les personnes, aux formes de leur vie présente et aux actes qu'elles peuvent y produire. Autrement, nulle d'entre elles n'obtiendrait cette fin plus éloignée, cet ordre moral qui est la raison commune de toutes les fins du progrès. On serait condamné à ce dilemme, dont les deux termes sont également incompatibles avec l'existence d'une loi générale de finalité : ou n'apercevoir d'autre but moral de l'agent que l'état vertueux ou criminel, heureux ou malheureux, auquel il se trouve parvenu à l'heure de la mort, sans avoir pu satisfaire ni les autres ni soi-même; ou chercher la fin réelle dans la production d'une humanité successive de plus en plus parfaite, idéal et gouffre de tous les sacrifices, impersonnalité faite de personnes qui toutes s'épuisent à créer l'état bienheureux dont la jouissance, mais éphémère, est toujours réservée à d'autres.

Ainsi, l'harmonie suppose le progrès dont elle est la but ; le progrès et sa fin supposent l'immortalité. L'immortalité donne la solution du problème de l'ordre moral, et la liberté donne la raison pour laquelle cette solution effective, non plus seulement d'espérance et de croyance, est remise au développement ultérieur de la vie personnelle.

L'immortalité est le droit au progrès, la liberté en est l'usage.

Comprenons bien que la liberté doit réaliser en par-

, dès cette vie, l'accord de la vertu et du bonheur, :lamé par la raison pratique, et qu'elle doit jeter les ses d'un double établissement moral de perfection iale : dans l'humanité, son objet actuel, et dans la stinée cosmique indéfinie des personnes, son objet de is les temps. Comment les déterminations de la li-rté créent ou modifient les formes de l'évolution de acun de nous, c'est d'ailleurs ce qu'il n'est point né-ssaire que nous sachions. Nous ne pouvons que sai-', dans les impressions que subissent nos organes tuels de la part de nos actes, de nos passions et de s habitudes, quelques indices de la force plastique la vie morale, et, par suite, des moyens qui rattachent 'usage de la volonté les évolutions futures de l'orga-ime. Là commence l'ordre latent des phénomènes les is intimes de l'existence. Là s'ouvre pour la connais-nce un abîme, que les savants ont le tort de mécon-ître souvent, et dans lequel l'instinct religieux a jeté ur le combler la grossière hypothèse des métempsy-ses ; la métaphysique raffinée, sa théorie anti-scien-ique de la spiritualité pure ; la théologie chrétienne, ı miracle de la volonté de Dieu. Que la philosophie orale pose donc les principes et les fins nécessaires à ıarmonie des fonctions du monde et de la personna-é. Pour le surplus, qu'elle laisse faire aux sciences : l'organisation, qui donneront un jour leurs expé-ences ou leurs conjectures, et aux religions, qui, insa-ıbles d'affirmation, poussent la croyance en tous sens, plus loin possible au-delà du savoir.

Je n'ai considéré que le bien moral et le mal moral, c'est-à-dire le bien et le mal que la liberté produit, ou qui en dérivent. Cette sorte de mal est en effet l'obstacle opposé essentiellement à l'accord du bonheur et de la vertu; cette sorte de bien est le travail qui doit en procurer la réalisation future : et l'immortalité s'offre comme la condition et le postulat nécessaire de l'œuvre du progrès moral, la seule qui soit dans la dépendance entière des personnes.

Le mal appelé physique est autre chose, un obstacle au bonheur même, un empêchement au moins temporaire à la tendance commune des êtres sensibles. Il se manifeste par la douleur et les divers faits physiques de destruction ou de dépérissement des phénomènes vitaux, et se résume dans la mort. On n'a point à chercher pourquoi l'ordre de la nature est assujéti à ces conditions de génération, d'assimilation, de renouvellement et de destruction qui ne sont après tout que les lois générales sans lesquelles cette nature n'existerait pas : un tel problème impliquerait la détermination d'une cause absolument première, et par conséquent surpasse la connaissance. Mais on a à se demander comment l'ordre de finalité qui régit souverainement les personnes, et dont les personnes transportent au monde la notion universelle, comment cet ordre est compatible avec les dures lois de l'expérience, bornée au monde présent. On doute si la destruction est anéantissement, si tant de germes, d'organes, d'êtres accomplis disparaissent sans retour, accumulés dans le néant d'eux-mêmes et au profit de cet amoncellement sans nom et sans mémoire;

conscience, la science, les travaux, sans parler des
is et des sacrifices, toute cette vie humaine qui a
; tant de peines et réalisé bien peu d'espérances est
nais perdue chaque fois qu'un certain aggrégat se
mpose; ou si d'autres lieux, d'autres temps, une
; expérience garantissent la continuation propre de
une des œuvres ébauchées de la nature, afin que
it évités une inconcevable déperdition de moyens,
rces et d'existences, et l'anomalie non moins étrange
e conscience qui vise à l'éternelle durée au sein de
nelle ruine. Alors l'hypothèse de l'immortalité se
re encore une fois devant nous, non plus comme
ostulat de la liberté, du devoir et du progrès mo-
mais sous un point de vue moins particulier à
nme, celui-là même où nous nous étions placés tout
ord en cherchant les conditions d'une loi générale
nalité supposée dans l'univers. L'existence d'une
née des êtres, par delà les formes qui naissent et
sent présentement, est l'unique solution à notre
ée du problème du mal physique. Il est vrai que
solution est toute pratique et affecte un caractère
emède, pour ainsi dire, au lieu de prétendre à l'ex-
ation originaire ou à la justification apriorique de
ature. Mais nous partons de l'expérience, nous la
oosons inévitablement, nous ne pouvons rendre
pte de ce qui la précéderait.

n résumé, le bien et le mal moral, l'existence de la
norale, étant posés en principe, d'une part, et, de
tre, une loi générale de finalité étant admise comme
ie essentielle de l'ordre du monde, on démontre la

nécessité d'un progrès des personnes, duquel l'immortalité est une condition.

Le mal physique, réduit à ce qui serait sa forme absolue, la mort sans palingénésie, est également nié en vertu de la considération générale des fins de la nature. Le progrès véritable des êtres exige la perpétuité et le développement de leurs fonctions individuelles, et non pas seulement la production des uns par le sacrifice des autres.

Et le mal physique, en cette essence relative où il paraît lui-même une loi du progrès : l'imperfection et toutes ses formes, la douleur et les transformations douloureuses, la lutte et tous les phénomènes de la destruction actuelle, ce mal, qu'on pourrait appeler naturel, est inhérent à la donnée même de la nature. Sans pouvoir en scruter l'origine, nous sommes libres de croire qu'il forme un ensemble de moyens adaptés aux fins ultérieures des êtres.

§ XXIII.

De la croyance la plus large en la divinité.

La première, la plus essentielle et universelle croyance en la divinité résulte de cette même généralisation de la notion des fins, où déjà la thèse de l'immortalité nous a paru nécessaire pour la satisfaction de la conscience. Je dis première, essentielle, universelle, philosophiquement parlant, non historiquement, parce que l'ordre

du développement logique est et doit être souvent l'inverse de l'ordre historique.

La thèse de l'immortalité a deux faces : l'une relative à la personne, et au but qu'elle veut atteindre en prolongeant la série de ses phénomènes propres ; l'autre qui regarde le monde, dans lequel une loi plus générale doit dès-lors assurer les moyens de réalisation des fins particulières. Or, cette loi, nous ne la formulons pas seulement d'une manière abstraite, mais elle exprime pour nous une souveraine réalité, si nous la nommons une donnée cosmique enveloppant les faits les plus généraux de conservation et de progrès qui correspondent aux vues et aux fins de la conscience humaine. Quelle que puisse être pour soi la nature inconnue de cette donnée, tout insondable que la science et le bon sens nous disent qu'elle est en son origine et en son but dernier, nous ne laissons pas de la comprendre clairement en ce qui nous touche : existence d'une moralité dans l'ordre et les mouvements du monde, sanction externe des lois personnelles de la vertu et du progrès, réalité objective du bien, suprématie du bien, Bien même.

Je ne pense pas qu'aucun homme, ayant élevé suffisamment sa pensée, refuse de donner le nom de Dieu à l'objet de cette conception suprême, qui peut sembler abstraite d'abord, parce qu'elle n'est point grossière, et que plusieurs de ses éléments intrinsèques demeurent indéterminés devant notre ignorance, mais qui pourtant, ou pour cela même, est essentiellement pratique et morale, et représente le fait le plus éminent de tous les faits soumis à notre croyance. La construc-

tion ainsi élevée du sein de la loi morale, impossible à méconnaître en son caractère de simplicité et de grandeur, et dont nul abus n'est à craindre, diffère profondément, et en ce qu'elle est et en ce qu'elle n'est pas, de cet autre édifice que la scolastique enfla vainement sous le nom d'absolu ou perfection de l'être. Là les attributs de la personnalité, éliminés au fond et plus radicalement, sans retour et sans remède possible, si ce n'est inconséquent, sont remplacés par une accumulation de propriétés métaphysiques incompatibles, contradictoires en elles-mêmes. Là est véritablement l'abstraction jusqu'au degré chimérique ; là, dans l'être pur et l'essence pure, est le vide parfait de l'être et de l'essence.

J'ose donc affirmer que l'existence et le règne de Dieu prennent à ce point de vue un sens concret, positif, nonobstant l'extrême généralité de la thèse et l'indétermination expresse de certains éléments qu'on a coutume d'y joindre. J'ai dit ailleurs que l'athéisme devrait être proclamé hautement la vraie méthode et la seule rationnelle, dans la science première, s'il fallait entendre ce mot de l'exclusion des idoles : substance pure, cause substantielle, infini actuel, absolu de l'être, préétablissement de la série des choses, néant des personnes et des phénomènes. J'ai dit que le théisme et l'absolu même reparaissaient transformés dans l'idéal de la perfection morale, dans l'affirmation du Bien comme donnée et comme loi du monde, dans la suprême hypothèse d'un ordre moral réel qui enveloppe et domine l'expérience (*Premier essai*, § LII). Ce n'est pas que la vérita-

ble thèse divine s'établisse indépendamment des relations constituantes de la conscience en tous ses objets possibles : une notion morale et d'origine morale, mieux que toute autre, s'évanouirait, hors des liaisons capables de la définir. Elle atteint néanmoins plus haut que nos phénomènes, en se posant au-dessus des séries de lois naturelles à nous connues et en enveloppant de ses fonctions le monde déterminé où nous nous mouvons, tandis que ceux de ses rapports qui ne regardent pas vers nous demeurent sans définition, complètement indéterminés. De là résulte une sorte d'absolu relatif, s'il était permis de s'exprimer ainsi : absolu, non par la supposition contradictoire d'une condition universelle inconditionnée (tout sans parties, immutabilité sous le changement, etc.), mais par la simple indétermination suite de notre ignorance invincible, et par la généralisation poussée au-delà de la matière de notre expérience; relatif, à cause des rapports nécessairement inhérents à la loi morale, unique fondement de la divinité pour nous, et au monde, théâtre unique où cette loi puisse être et régner. On voit que l'absolu n'est ici que l'inconnu, bien différent de ce monstre métaphysique où toutes les réalités s'engloutissent : et si nous rappelons ce mot, d'ailleurs rejeté de l'usage architectonique de la raison comme purement négatif, c'est précisément parce qu'il n'exprime que négation, indétermination, ignorance. Au contraire la relation, et spécialement celle qui exprime le monde objectivement sous la loi morale, est la forme sous laquelle il nous est donné de comprendre Dieu par la fonction divine.

La négation de Dieu, l'athéisme philosophique et moral, se présente dès-lors avec le sens que les hommes des sociétés modernes sont de plus en plus disposés à lui donner, à mesure que l'élévation moyenne des sentiments et les progrès de la raison les détournent d'appliquer cette qualification odieuse à ceux d'entre eux qui n'admettent pas les dieux des religions établies. L'athée, en effet, serait celui qui n'admet point un ordre général de finalité, une présence objective du bien, une loi de conservation et de développement des personnes dans la nature. Certes ce croyant du hasard, ou ce douteur, peut égaler, surpasser en moralité de fermes champions du théisme, car la conscience suffit à cela; mais il nie la moralité dans l'ordre externe et naturel des choses, et tel doit être, ce me semble, le caractère de l'athéisme.

S'il fallait en étendre la signification, c'est le matérialisme, c'est le panthéisme, c'est le fatalisme, j'entends les doctrines qui détruisent la conscience et la personnalité, qui seraient justement nommées des doctrines athées : l'instinct des masses ne s'y est pas trompé. C'est aussi le système de l'absolu, tel que l'édifièrent la métaphysique et la théologie, dans les parages de leurs profondeurs prétendues. Loin que la négation d'une essence de l'absolu, supérieure et de tous points étrangère au monde, soit l'athéisme, ainsi qu'on l'a dit, l'affirmation d'une telle essence est au contraire le refuge et le triomphe incompréhensible de l'athée, puisqu'elle est la négation même érigée en forme d'être de soi et de néant de tout le reste. La preuve en est de tous

les temps, depuis Xénophane et Aristote jusqu'à Plotin et jusqu'à Spinoza, Hegel et Schopenhauer. Ce dernier qui, dans notre siècle, et à sa manière, apporte une conclusion éclatante de la philosophie germanique de l'absolu, s'est attaché au principe de la volonté, si méconnu de ses devanciers. Et après avoir mis l'absolu dans la volonté, avec raison, s'il pensait aux liens dont elle se dégage en commençant des séries nouvelles de phénomènes, très chimériquement quand il l'envisageait comme une indépendance naturelle de toutes choses, puisqu'alors il dogmatisait sur les problèmes insondables de l'origine universelle et de la nature du tout, que pense-t-on qu'il ait trouvé à la fin et comme dernier point de vue d'une spéculation poussée à outrance? L'Absolu pur, absolu, n'a jamais eu qu'un sens et qu'une conclusion : l'anéantissement de l'homme et du monde. Ce philosophe parti de la liberté comme Fichte, et peut-être plus radicalement, arrive comme Fichte au sacrifice de la liberté. La volonté portée dans l'absolu n'a rien de commun avec la vie, pas plus que l'intelligence pure ou la pure substance matérielle : c'est la *sphère* de Xénophane qui absorbe tout et ne rend rien, et quiconque la contemple contemple le néant et s'y engloutit.

Il ne faut pas confondre les formules dont je me sers, pour la définition du Dieu de la raison morale, avec celles qui nous le présenteraient comme la *loi des lois* ou l'*ensemble des lois* qui composent l'univers. Ces derniers termes, dont l'emploi ne serait pas nouveau ont

l'inconvénient très grave d'offrir, au lieu d'un ordre vraiment défini par des phénomènes de moralité et de vie, et dans l'harmonie des uns avec les autres, une loi abstraite universelle, ou une certaine totalité de fonctions inconnaissables. De plus, ils repoussent, dans la pensée de ceux qui les acceptent, ce même caractère moral que je considère dans le monde, que j'y crois prédominant et qui m'y touche seul, le seul clair, en effet, et dont toute conscience puisse se rendre compte. Nous sommes dans la plus entière ignorance du système des lois physiques, aussi bien que d'un grand nombre d'entre elles; si elles forment une certaine unité, autrement que de fait et dans leur conflit actuel; d'où elles procèdent primitivement, et comment elles se subordonnent à des fins, nous ne le saurons jamais. Appeler Dieu la loi des lois ou l'ensemble des lois, d'un nom qui convient indifféremment à tant de doctrines, atomistiques, matérialistes, panthéistes, d'un nom que repoussent les partisans d'une personnalité suprême, et qui ne dit rien aux autres, n'exprime rien, n'apprend rien, si ce n'est la tendance du philosophe à résoudre nominalement les multiples dans l'un, ce serait adopter un théisme vague, honteux de lui-même et dont l'intérêt est nul pour la conscience, une autre forme de l'athéisme, en un mot. Mais laisser le Tout et l'Un, dont la conception réelle est impossible, la définition illusoire, et, quelle que soit la fonction totale des lois de l'univers, s'attacher par la croyance à l'existence d'un ordre de bonté qui sauve la personne et assure la victoire au juste, c'est affirmer Dieu, sans autre chose en connaître.

Ainsi toute ma croyance émane de mon désir et de ma liberté. Mon désir en fixe l'objet, ma liberté l'affirme après que ma raison en a pesé les motifs. La fin suprême du désir est le progrès dans le bien, la vie durable et ascendante, l'immortalité, Dieu enfin, assurance externe des lois que la loi de la conscience exige. L'ancien procédé théologique est renversé. Nous partons de nous-mêmes, et de nos passions et de notre loi morale, et nous posons ce qui doit y correspondre au sein de l'univers, afin que l'harmonie soit. Il faut tirer gloire de ce renversement de la méthode qui déduisait la conscience et le monde d'un Dieu antérieurement défini, mais dont tous les éléments se tiraient des éléments dissimulés de la conscience et du monde. Descartes commença la réforme en prenant origine dans la pensée personnelle. Puis il fit brusquement volte-face, et prétendit atteindre par la conscience un Dieu où rien de la conscience n'est plus : Spinoza le prouva, et de nouveau régna cette théologie, synonyme de l'athéisme. Kant chercha Dieu et l'immortalité dans les postulats de la loi morale. Ses successeurs et lui-même ne se défendirent pas de l'attrait de l'absolu, malgré l'esprit de la méthode nouvelle. Aujourd'hui nous devons avouer hautement la marche inductionnelle de nos connaissances et de notre foi, la suprématie des principes pratiques et moraux de la conscience humaine, et enfin l'impossibilité de dépasser les données de son domaine propre, en spéculant sur le monde qui la contient. L'immortalité et Dieu se trouvant alors posés sur un fondement pratique, définis avec la généralité qui peut le plus ex-

clure l'arbitraire, et limités au strict intelligible, ainsi que le veut une conception vraiment morale, étrangère aux prétendues sublimités du dogme, il n'y a plus qu'une seule objection possible. C'est celle qui s'attaque à la méthode, non pour rétablir les aprioris de l'ancienne métaphysique, mais dans l'intention de réduire l'esprit humain à l'empirisme le plus grossier. En fondant l'immortalité sur le désir, nous dira la nouvelle école hégélienne, vous donnez comme vrai ce que vous désirez tel, et pour cela seul; et en réclamant la perpétuité de la vie pour vos progrès personnels, dont le monde n'a cure, vous substituez la satisfaction d'une passion à l'ordre éternel de la nature. Ici la loi morale et sa grandeur, les harmonies qu'elle entraîne sont oubliées. Mais supposons que tout roule en effet sur une passion humaine: j'ai répondu d'avance à l'objection, en établissant la signification et les conséquences des faits de finalité dont la nature est pleine, ou plutôt qui sont la nature même et les seuls points connus de son *ordre éternel* dans le règne de la vie. Avouons donc le raisonnement : nous affirmons ce que nous désirons, parce que nous le désirons. Faudrait-il plutôt désirer ce que nous affirmerions, chaque fois qu'il nous aurait plu de faire un système? Mais les passions ne s'imposent point, et de là vient précisément qu'en leur qualité de faits naturels incoërcibles, elles font parler la nature et révèlent ses vues. Nous connaissons nos fins et l'avenir par nos passions, parce que ce sont les passions qui mènent les êtres à leurs fins, et du passé tirent l'avenir. Toute l'histoire des animaux n'est qu'une application de cette

grande loi. Nous qui joignons à l'instinct de la vie et de ses œuvres, la passion du bien, l'amour de la liberté et de la justice, le besoin d'un progrès qui n'ait de fin que cette perfection que nous n'atteignons jamais, nous voulons aller à la vie immortelle; et parce que nous voulons y aller, nous y croyons et nous y allons. Et en allant à l'immortalité, nous allons à Dieu, qui est le nom du bien dans le monde où se prolonge notre destinée.

Après avoir posé la plus universelle possible des formules de la divinité qui n'impliquent point contradiction, ni ne se réduisent à des idées purement négatives et à une connaissance illusoire, je dois chercher si la notion que je me forme de Dieu permet une interprétation anthropomorphique, ou l'exige ou l'interdit. Dans le cas où la loi morale et l'ordre de finalité seraient donnés éminemment dans l'univers, en la personne d'un ou de plusieurs êtres supérieurs à tous ceux que nous connaissons, et dont la durée, l'intelligence, le pouvoir, la sagesse, rendraient à la fois suffisantes et assurées les actions productives ou ordonnatrices, l'idée de Dieu deviendrait plus déterminée, conforme aux images que nous sommes portés à modeler d'après l'expérience, accesssible enfin aux esprits que les plus hautes généralisations ne touchent point. Ce développement des croyances humaines, dont l'histoire constate une sorte de nécessité, est-il rationnellement nécessaire aussi, ou est-il impossible, ou enfin sous quelles conditions le jugeons-nous légitime?

§ XIII.

Des moyens physiques de l'immortalité.

Avant d'aborder la question de la nature de Dieu, il convient de placer ce qui nous reste à dire de l'immortalité, quant aux moyens que l'ordre général des fins peut assurer pour le développement des consciences. Notre principe est cet ordre de bonté que nous supposons. Nous n'espérons pas en découvrir le système matériel, ce qui ne serait rien moins que pénétrer et expliquer la nature entière ou l'ensemble des conditions les plus intimes et les plus reculées de l'existence. Mais nous voudrions indiquer la simple possibilité physique des voies de salut des personnes, et marquer l'esprit des hypothèses qui permettraient de sonder cet inconnu profond, sans admettre ni miracles dans le monde, ni abstraction violente dans les théories, retenant au contraire nos inductions dans le champ des phénomènes semblables à ceux dont l'investigation compose nos sciences.

L'abstraction violente est le procédé des philosophes qui détachent de l'ordre des fonctions humaines celles qui leur semblent les moins périssables, les constituent en êtres séparés, au mépris des lois les plus positives, et fondent ainsi l'immortalité sur la scission grossière des faits naturels ; la vie et l'âme d'un côté, la matière et la mort de l'autre. Il y a déjà quelque chose qui tient du miracle, en même temps que des illusions les plus

enfantines de la science, dans cette hypothèse où la mort s'explique par la donnée d'une *essence mortelle*, tandis qu'on imagine une *essence immortelle*, malgré les faits, pour fournir la garantie de l'immortalité désirée. Mais le miracle proprement dit est introduit dans le monde par ces systèmes matérialistes religieux (de Priestley, par exemple, et de beaucoup d'autres) qui commencent par conclure à la mort au nom d'une physique et d'une physiologie dressées en manière de dogmes négatifs, et finissent par conclure à la vie au nom d'un ordre moral que réalise, en dépit de tout, une volonté supramondaine. Il est nécessaire de dire quelques mots de l'ancienne doctrine de l'immortalité de l'âme, afin que les arguments qu'une bonne méthode doit y opposer ne soient pas confondus avec ceux dont le matérialisme, depuis Épicure, a si arbitrairement exagéré la portée négative.

Tout d'abord, il ne serait pas juste de nier la possibilité abstraite de l'existence d'un être intelligent et volontaire, sans organisme, soustrait par conséquent à l'action dissolvante des lois physiques. Bien plus, et plus généralement, il n'y aurait point contradiction à supposer d'autres catégories que celles qui composent notre entendement, d'autres rapports et d'autres êtres, des mondes autres de tous points, et, si l'on ne voulait pas renoncer à l'organisme et sortir des analogues de la vie, d'autres sens et d'autres organes que ceux dont nous avons l'expérience. A plus forte raison, ne sera-t-il pas permis de feindre une séparation mutuelle des fonctions dont le lien semble n'être que de fait, ne résulte

point d'une synthèse apriorique et échappe en grande partie à nos analyses ? Quelle relation logique trouvons-nous entre une conscience et un cerveau ? Sommes-nous ce qui s'appelle certains qu'un mollusque, un radiaire, un animal sans système nerveux (s'il en est) ne pensent point, ou que quelque autre encore ne saurait penser sans avoir rien de ce qui fait l'animal à nos yeux ?

Mais ce n'est pas tout d'imaginer. Il faut aussi des raisons. Le philosophe qui admet des substances les distingue par leurs attributs essentiels. Il peut donc se rendre à l'argument de Descartes, alléguant qu'il n'y a rien de commun entre le concept d'étendue et le concept de pensée. A lui de voir seulement s'il s'expliquera jamais l'étroite union de ces choses, si bien séparées de nature. A lui de rendre compte de la *communication* des substances qui n'ont rien de *commun*. A lui de se préserver de la pire des chutes, celle qui, le ramenant à l'unité substantielle, lui déroberait plus que le bénéfice de ses premières distinctions. Mais le philosophe qui suit la méthode des sciences, dont tout l'esprit consiste à distinguer, unir et déterminer les phénomènes, conformément aux lois de la conscience et aux lois de l'expérience, celui-là reconnaît les services rendus par la doctrine cartésienne : il ne peut l'accepter. Il la trouve contraire aux faits, si bien que, pour l'embrasser, il serait contraint de négliger des lois connues et constamment vérifiées, pour en imaginer de toutes différentes, dont on n'a pas d'exemples. Et il la trouve mal adaptée à la constitution même de l'entendement : d'une part, l'intelligence étant réduite à se poser et à

se mouvoir, pour ainsi dire, dans le vide d'elle-même, quand on essaie de l'abstraire de toutes les conditions de l'ordre physique; et, d'une autre part, l'ordre physique s'évanouissant s'il cesse d'être déterminé par les catégories, dont la forme est intellective.

Ainsi, non-seulement on méprise l'expérience, en admettant des êtres purement intellectuels, mais encore dans cette supposition on ne se fait point une idée suffisamment nette de ce que l'on suppose. Parvient-on du moins à mettre à l'abri de toute atteinte cette *immortalité de l'âme* en faveur de laquelle on s'est donné une *âme* tout exprès? Nullement. On croit s'affranchir de la divisibilité des fonctions matérielles et des lois de la génération et de la destruction des corps, causes présumées uniques de la décomposition et de la mort. On ne voit pas que l'âme a sa divisibilité propre, sa décomposition propre. Si elle ne pouvait se décomposer, elle pourrait du moins s'éteindre, et périr dans ce cas comme dans l'autre. Elle manque d'extension, soit, mais elle est sujette aux lois de la quantité intensive. Il pourrait donc se faire que ses attributs vinssent à baisser, à s'amoindrir, et, de degré en degré, à tomber dans la nullité de conscience. Son essence est de penser, disait Descartes, elle pensera donc nécessairement et toujours. Mais personne ne pouvait assurer, au contraire, que son essence ne fût pas de penser avec *plus ou moins* d'intensité et d'énergie. Les faits ne prouvent que trop que l'intelligence et toutes ses formes, mémoire, production, association, raison, montent ou baissent par

mille intervalles depuis le génie perçant d'un Socrate ou d'un Newton, au-dessus duquel il n'est pourtant pas impossible de concevoir encore plus d'étendue, de promptitude et de sûreté d'imagination et de jugement, jusqu'à la faiblesse mentale du malade et de l'idiot, sans oublier ces états d'affaissement et ces retours périodiques des facultés, dont la fatigue et le sommeil font une obligation normale à tous les hommes. On dit, il est vrai, la matière responsable des imperfections et des accidents de l'âme qui lui est unie. L'hypothèse est facile, mais trop visiblement appelée pour les besoins de la cause, lorsque rien ne prouve au substantialiste lui-même que les qualités spirituelles sont des sortes d'absolus, et la force intellective une exception à la loi universelle de la gradation croissante et décroissante de toutes les qualités et de toutes les forces.

La notion de l'âme ne permet seulement pas au fond de la faire aussi indivisible que l'exigerait la théorie, et que l'ont voulue les philosophes. La même abstraction abusive par laquelle on a forgé une essence de l'intelligence pure, en laissant de côté ce qu'il y a de commun entre les fonctions physiques et intellectuelles, autoriserait au besoin la division de cette essence en plusieurs autres. La doctrine de la pluralité des âmes occupe une grande place dans l'histoire des idées. La diversité n'a paru guère moindre, entre les *principes sensible*, *irascible*, *concupiscible* et le *principe ratiocinant*, qu'entre chacun d'eux et les forces organiques et physiques. Ces dernières, que Descartes identifiait, et qu'il prétendait résoudre dans le mécanisme, d'autres en ont aussi

chargé des âmes. Mais bornons-nous à l'entendement. L'imagination, la mémoire, le jugement, sont-elles donc des facultés tellement semblables et de source si manifestement pareille qu'elles n'entraînent aucune division de l'âme ? La conscience leur est commune sans doute, mais cette conscience ne les suppose pas simultanément et également développées. Si des fonctions que l'on pose aussi diverses, ou plutôt aussi incompatibles que l'âme et le corps, sont cependant capables de contracter une communauté si étroite, a-t-on le droit de nier que l'intellect puisse résulter à son tour de l'union de trois ou quatre âmes, une pour le temps, une pour les images, une troisième pour les qualités, pour le syllogisme, etc. C'est une hypothèse que l'expérience ne démentira pas plus qu'elle ne dément la séparation absolue qu'on établit ailleurs. Et il sera facile de citer à l'appui la valeur si variable, la portée si inégale des différentes facultés des hommes. Une combinaison de divers éléments en proportions variables a coutume de donner ces sortes de résultats. Ensuite le même homme, selon les temps, l'âge, la maladie, voit telle faculté se prononcer, augmenter, diminuer, s'éteindre, et cela bien souvent sans que d'autres se trouvent sensiblement atteintes. On pourra en offrir la raison au substantialiste : plusieurs âmes entrent en association et en lutte, lui dira-t-on ; elles se servent mutuellement, se nuisent, se font valoir et s'effacent, tout comme font l'esprit et le corps dans votre propre hypothèse. Et vous êtes obligé de convenir, non que les choses se passent nécessairement ainsi, mais que rien ne prouve clairement, selon

vos principes, que l'âme ne souffre point de division, qu'elle n'est pas un composé, qu'elle n'est pas décomposable et sujette à périr par décomposition.

Ainsi la philosophie doit renoncer à démontrer l'immortalité par le procédé arbitraire de la séparation des fonctions. Si aucune autre voie n'était ouverte pour conduire à la conciliation de l'ordre naturel et de l'ordre moral, on devrait accorder, je l'avoue, une valeur sérieuse à la seule hypothèse possible (je ne parle plus de démonstration) qui permettrait de concevoir la perpétuité des personnes. Et toutefois, même en ce cas, il faudrait éviter les fictions ontologiques, et n'envisager la séparation qu'entre deux genres de phénomènes, dont l'un serait le domaine du protéisme et de la mortalité fatale de toutes les formes, l'autre le règne de la permanence et du progrès. En s'attachant à ce dualisme, on déplorerait seulement l'absence d'une hypothèse vraiment scientifique, de celles qui, tout en conservant le caractère conjectural, du moins portent sur des faits dont l'exploration n'est pas interdite de tous points, et ne jettent pas un abîme entre les vérités d'expérience et de raisonnement et les vérités plus reculées dont la morale prescrit l'établissement. Heureusement, il n'en est pas ainsi.

Prenons la question de l'immortalité dans l'ordre empirique des choses, et posons-la comme il suit :

Une personne est donnée dans le monde présent, sous les conditions organiques et physiques dont nous avons tous la connaissance immédiate, ou que les sciences

constatent progressivement; une personne est supposée, sous des conditions analogues, dans un monde futur, c'est-à-dire en d'autres temps, d'autres lieux, d'autres milieux, liée à des faits différents et à des fonctions différentes, mais toujours compris sous nos catégories et subordonnés à nos lois les plus générales : ne saurait-on penser sans contradiction que, par l'effet d'un certain ordre profond du monde, cette personne à venir offrira la continuation de conscience de cette personne présente? Que les principaux phénomènes qui ont constitué la première, ou touché ses fonctions, appartiendront à la mémoire de la seconde? Que, de l'une à l'autre, les séries de la pensée se suivront, rapportées au même sujet (ce qui signifie positivement à un même ensemble de représentations, déjà réunies par la mémoire dans une conscience dont la mémoire pose l'identité)? Que les fonctions réflexives et volontaires mettront le sceau à la permanence et à la perpétuité de la personne, ainsi ramenée à l'unicité, en lui offrant certains changements des plus importants de son être, certains rapports acquis ou éliminés par elle à chacune des deux époques, comme étant également son œuvre et imputables à sa responsabilité morale? Qu'enfin les mêmes lois générales par lesquelles un organisme correspondait au premier et ancien état de la personne, et un organisme doit correspondre à son état nouveau, satisfont aux conditions nécessaires pour que le passage d'un système au système suivant, à travers un intervalle de temps quelconque, s'opère par l'effet des propres forces et en vertu des fins propres de ce genre de phénomènes,

et toujours selon cette correspondance exacte que l'observation retrouve partout entre les faits physiques et les faits de conscience?

Y a-t-il une absurdité palpable, ou seulement une objection sérieuse à opposer à l'hypothèse qui, dans un ordre aussi éloigné encore de notre expérience, de nos recherches et de nos conjectures scientifiques elles-mêmes, poserait un prolongement téléologique des lois de développement des êtres? Cette harmonie de l'organisation avec les forces physiques, de la sensibilité avec l'organisation, de l'intelligence, des passions et de la volonté avec la sensibilité, et de toutes ces choses ensemble avec les rapports matériels des groupes vivants; cet ordre si essentiel qui se confond avec tout ce que nous appelons existence, en déployant tant de formes échelonnées et progressives, depuis l'instinct du mollusque, et encore au-dessous, jusqu'aux cerveaux de Jésus, d'Aristote et de Régulus, nous est-il interdit d'en supposer *à priori* la continuation possible? Ou nous est-il enjoint, par des raisons dirimantes, de borner là l'histoire de la finalité dans le monde, d'arrêter les progrès de la vie au moment où les fins les plus nobles apparaissent, de nier à ces fins la satisfaction qu'elles trouveraient dans une loi de conservation des personnes, en vertu de laquelle des suites futures de représentations et d'organes se rattacheraient étroitement, et aux phénomènes matériels, et aux passions, à l'intelligence, à la liberté de Jésus, d'Aristote et de Régulus?

Parcourons les traits principaux et caractéristiques de l'hypothèse. Quel est celui qui nous étonne et peut

nous faire hésiter? Supprimer l'étonnement, s'il se peut, ce sera prouver la possibilité mise en doute.

Est-ce la supposition d'une correspondance entre un organisme futur et une personne future, l'un et l'autre produits selon les lois propres, et en grande partie inconnues, qui règlent les apparitions de chacun des deux genres de phénomènes? Mais c'est aussi du passé et de l'histoire; c'est un fait universel, constant, et au-dessus de toute explication comme de toute incertitude.

Est-ce la formation d'un organisme pour une personne, ou, en sens inverse, la production d'une personne pour un organisme? La question est la même, car il faut éloigner la considération nébuleuse des causes efficientes premières ou radicales, pour s'attacher à la coordination positive des faits. Or les mêmes lois, quelles qu'elles soient, qui ont déjà amené et qui amènent les phénomènes représentatifs à la suite des phénomènes organiques, et réciproquement, peuvent être chargées sans difficulté nouvelle, de présider à l'établissement et au développement de semblables rapports dans l'avenir.

C'est donc la donnée hypothétique d'une même personne, liée à un certain organisme maintenant, et plus tard à un organisme tout autre? C'est peut-être aussi l'intervalle de temps indéterminé qui sépare les deux vies, et l'absence de toute série connue qui les rejoigne et les réduise à l'unité.

La diversité de l'organisme doit être envisagée sous deux points de vue : différences et changements de matière, différences et changements de forme. A l'égard

de la matière, on sait que le renouvellement du corps organisé est la condition même de la vie, avec laquelle il commence et se continue de manière à enchaîner, éléments par éléments successivement absorbés et rejetés, des sujets physiques qui, en dépit d'une forme commune, ne laissent pas d'être totalement autres, quand on les prend séparés par un intervalle suffisant. Une loi semblable fait varier la composition des phénomènes de conscience, et la renouvelle tout entière entre différents âges d'une même personne dont la permanence et l'identité dépendent exclusivement de la conservation d'une forme représentative, la mémoire. Ainsi la moindre attention appliquée aux faits essentiels de l'organisation et de la vie, aussi bien que de la pensée, combat l'étonnement que nous serions d'abord tentés d'éprouver devant notre hypothèse. Nous ne sortons pas violemment de la nature, nous restons fidèles au témoignage des fonctions les plus connues, les seules connues de ce monde, en pensant que la loi de personnalité peut se rapporter à des phénomènes physiquement divers, intellectuellement et moralement divers, à des époques différentes et éloignées dont rien ne nous oblige à limiter la distance.

Mais ces évolutions de matière, que l'expérience nous force de reconnaître, se produisent sous la persistance d'une forme organique donnée. Au contraire, notre hypothèse dissout jusqu'à cette forme, la remplace par une autre qu'elle ne détermine point de nature, ni de lieu, ni de temps, ni sous aucun rapport qui la rattache à la première; et elle prétend conserver encore la forme

représentative, la conscience réminiscente, l'identité personnelle. Ici la difficulté est beaucoup plus grave.

Remarquons cependant que la forme organique elle-même n'est pas fixe, immuable, à ce point d'exclure toute loi évolutoire. Il serait plus exact d'affirmer qu'elle doit éminemment se définir par une évolution, surtout si l'on part du fœtus, et il le faut bien, et cela dès l'état le plus élémentaire où il soit possible de le saisir. Depuis ce moment jusqu'à celui où le fonctionnement des organes accomplis devenant impossible, leur matière retombe sous des lois plus générales et la mort se produit, on voit la forme du corps varier par degrés entrecoupés de crises. Sa réelle essence est dans son évolution même, dans son histoire, dans la loi de cette histoire, plutôt que dans l'état passager sous lequel il nous plaît de la fixer par la pensée; et il ne faut pas que le repos apparent de son apogée nous fasse illusion sur sa nature fluxiforme. Citons seulement chez l'homme la crise respiratoire, au moment de la parturition, la crise de la dentition un peu plus tard, celle de la puberté plus tard encore, et, à différentes époques, ces révolutions de la santé qui sont de véritables luttes entre l'organisme et les conditions sous lesquelles il est contraint de se développer. Et rappelons les *métamorphoses* de certains animaux, pour avoir quelque idée de l'étendue et de l'importance des variations que peut comporter l'histoire d'un même groupe organique, sans nous écarter de l'expérience. La question est dès-lors de savoir si la *fluxion* constituant l'individu humain ne peut point s'étendre au-delà des phénomènes de la mort, en vertu

d'une loi de la vie, plus générale que celle dont les phases nous apparaissent quant à présent. Et la difficulté ne consiste plus en ce que notre hypothèse assemblerait, sous une même personnalité, des formes variables, au besoin très différentes, d'une même évolution vitale indéfinie, aussi bien qu'elle y associe des éléments matériels incessamment renouvelés ; mais l'embarras, qu'il ne faut pas essayer de se dissimuler, porte tout entier sur ceci : que l'observation ne saisit rien des phénomènes par lesquels s'établit le lien de deux formes, de deux vies, l'une certaine et bornée par la mort, l'autre douteuse dont la filiation est inassignable.

Mais, en vérité, si quelque suite observable de faits organiques s'offrait en continuation du corps dissous, il n'y aurait plus mort, il y aurait seulement métamorphose, celle-ci fût-elle plus profonde que les autres métamorphoses connues. La question n'existerait plus pour nous, telle que nous la posons, et la vie future se passerait d'hypothèse ; ou du moins l'hypothèse perdrait beaucoup de son caractère gratuit au point de vue physique. C'est parce que la transition, l'intervalle des deux vies nous échappe, que la palingénésie n'est point un fait de science, mais une proposition et une croyance dont les motifs se tirent de l'ordre moral. Sachons seulement si l'absence de toute transition actuellement sensible est une preuve ou une probabilité physique à nous opposer.

D'abord, la preuve prétendue n'a jamais été rigoureusement déduite. Beaucoup de savants, plusieurs philosophes se la sont crue acquise, mais les systèmes

qui la démontrent ont d'abord à se démontrer eux-mêmes, ce qu'ils ne font point. Ensuite, la probabilité quelconque résultant du fait même de l'*absence de transition sensible* est logiquement très faible, comme tous les arguments fondés sur des faits négatifs, tandis que la probabilité morale est très puissante : la première fait illusion aux hommes spéciaux, que leurs méthodes de constatation et de recherche obligent à ne point se payer de la supposition de l'inconnu ; la seconde est acceptée de l'universalité des esprits, que l'inconnu n'étonne point, mais qui plutôt s'étonneraient si rien d'inconnu n'était, le sentiment libre devant toujours et naturellement dépasser l'observation actuelle. Mais est-ce donc une aberration que de supposer l'inconnu, je dis l'inconnu le plus parfait et le plus profond, celui-là précisément dont la nature explique notre ignorance? Est-il probable *à priori* que notre science soit la toute science, et que nos sens épuisent tous les possibles de la sensibilité? On comprend, à titre d'erreur irréfléchie, cette sentence : *Rien n'est et ne sera sensible que ce que nous sentons, rien n'est ou ne deviendra intelligible, hors ce que nous pensons*; mais on trouve étrange au premier abord quelle exprime la prétention monstrueuse de gens dont l'état est de réfléchir (et à qui chaque pas fait dans leur profession enseigne la modestie), plutôt que la naïveté pardonnable d'un spectateur ébloui de ce monde. L'illusion s'explique cependant, comme je viens de l'indiquer, par le caractère des méthodes scientifiques. La faute est de forcer

les conclusions de la science, et d'ériger son contenu en négation de ce qu'elle ne contient point.

Notre argument le plus général en faveur de la possibilité physique de la palingénésie est donc un simple appel du connu à l'inconnu, et de ce qui est actuellement observable et observé à ce qui serait tel en d'autres circonstances, après d'autres recherches, avec d'autres instruments d'exploration, ou enfin avec d'autres organes. Une fois cette position prise, nous attendrions des partisans de l'impossibilité qu'ils nous la démontrassent, et nous ne les craindrions pas. Mais le même argument *ab ignoto* peut nous servir à développer certains d'entre les possibles, et obtenir ainsi plus de précision.

Ici la part de l'arbitraire dans la spéculation est grande. On n'est en peine que de choisir parmi les conjectures. Mais autant cet excès de richesse nous éloigne des caractères de la science, autant il dépose en faveur de la consistance générale d'une hypothèse dont l'objet pourrait se réaliser de plusieurs manières.

De ces manières, la plus radicale, pour ainsi dire, est manifestement au-dessus de toute objection, parce qu'elle nous transporte aussi loin que possible de l'expérience présente. Nous avons reconnu, et c'est à cela que nos difficultés se réduisaient, qu'un intervalle insondable se projetait entre les deux organismes affectés à une même personne. La loi d'intermittence s'offre très naturellement pour répondre à ce problème. A juger de

l'universalité de cette loi par le nombre et l'importance des cas qu'elle régit, aucune autre n'a plus de titres à passer pour l'une des formes les plus générales de l'ordre du monde. Tout ce qui procède par périodes courtes ou longues, par pulsations, par alternatives de repos et de mouvement, par jets et par retours, toutes les fonctions représentatives, tout jeu d'organes et de forces, et les modes de vie et de changement les mieux appropriés à une conception atomistique de la nature, supposent l'intermittence des phénomènes. L'atomisme lui-même qui, en thèse générale, et sauf la véritable définition de l'atome sur laquelle on peut errer, est le seul système qui en excluant la continuité, c'est-à-dire l'infini actuel, échappe à la contradiction, l'atomisme établit une sorte d'intermittence dans les faits de l'étendue et dans la donnée des êtres. L'intermittence dans le temps n'est ni moins nécessaire *à priori* ni moins d'accord avec l'observation, partout où l'observation peut aller. Enfin il n'y a pas de raison, si ce n'est l'habitude et la courte portée ordinaire de nos vues, qui puisse nous empêcher d'étendre l'intermittence jusqu'à des masses de phénomènes, et de placer des intervalles séculaires et plus que séculaires entre des suites immenses de faits qui, rattachées les unes aux autres, seraient les pulsations composées d'une vie encore plus vaste. Supposons donc, afin de porter d'un coup l'hypothèse à sa dernière limite, que l'ensemble des événements de l'histoire humaine, et même de toutes les évolutions géologiques dont notre science embrasse la pensée, ne forme que l'une des périodes d'un développement incomparable-

ment plus grand. Mais ne prenons pas ce mot période à la rigueur et dans un sens d'identité. Adoptons cette ancienne doctrine des stoïciens qui croyaient à la destruction et aux palingénésies successives de l'humanité et du monde; mais transformons-la par l'idée du progrès. N'attendons pas, après l'ère de la grande année et le cataclysme final, de nouveaux empires asiatiques tout semblables aux premiers, et une nouvelle Athènes, un autre Marathon, et les figures exactes, identiques de Périclès et d'Aspasie, d'Épicure et de Zénon. Substituons la liberté au système fataliste. Pourquoi un organisme universel, aussi facile à supposer qu'impossible à décrire, ne relierait-il point l'histoire passée à l'histoire future, en reproduisant les personnes et les corps modifiés tout à la fois selon les lois générales et par les effets naturels attachés à l'exercice de la liberté durant la vie antérieure? La mort de chacun de nous, depuis le moment de sa dissolution jusqu'au temps marqué dans le monde à venir, serait un long sommeil d'anéantissement sous l'empire exclusif des forces physico-chimiques, long sans doute, mais pour qui? Sans doute pour tout autre que celui qui l'apprécierait du fond d'une conscience absente. Réfléchissons, et voyons bien que le mystère est le même pour une suspension de vie ou de pensée d'un centième de seconde, ou pour une période d'obscurcissement de cent siècles. Et quand l'intermittence est une forme essentielle de l'ordre des représentations dans le temps, il n'est pas moins déraisonnable d'en exiger l'explication qu'il le serait de vouloir rendre compte des représentations elles-mêmes.

L'hypothèse de la palingénésie cosmique peut paraître excessive aux hommes chez qui le sentiment du possible est retenu dans de certaines bornes étroites autour de la réalité palpable. L'habitude est leur unique raison, qui se réfute d'elle-même. Plusieurs religions ont cependant proposé à la foi des croyants un objet analogue : la fin du monde, le jugement dernier universel, la résurrection des corps, la vie céleste. Ce que l'espérance religieuse a osé atteindre, au point de vue de l'anthropomorphisme, ne doit pas nous sembler plus étrange au point de vue moral des grandes lois physiques et des fins de l'univers. En effet, la perpétuité indéfinie de l'ordre actuel des choses est peu compatible avec ce que nous savons des forces capables de bouleverser le coin de l'espace où toute vie à nous connue fleurit, comme une efflorescence du chaos. Un cataclysme futur est donc vraisemblable, et l'ordre actuel a été certainement précédé d'un cataclysme. Si donc l'ordre du monde présent n'était qu'un simple fragment de celui qui relierait ce monde à un monde futur, que reprendre d'incroyable dans cette hypothèse? En quoi le fragment s'explique-t-il mieux tout seul que ne s'expliquerait l'ensemble? Et si l'ordre est un progrès, si ce progrès s'applique aux personnes, ainsi que le réclament les lois de la finalité morale, qu'y a-t-il là de plus surprenant ou de moins propre à l'idée générale de l'ordre? On trouve naturel que les lois de la chaleur, de l'électricité ou de la lumière s'étendent entre les mondes possibles, les rattachent les uns aux autres, les dominent par leur universalité; la loi de personnalité serait-elle

seule à n'avoir pas satisfaction ? Doit-on bannir de l'univers la conscience qui le comprend, exclure du progrès les personnes, qui seules le découvrent, le connaissent et l'exigent ? Il est vrai qu'on ne saurait nier l'action dissolvante des forces les plus générales de la nature appliquées aux individualités organiques, intellectuelles et morales, mais niera-t-on davantage l'action composante ou favorable des mêmes forces, quand c'est manifestement sous leur empire que les individualités naissent et se développent ? Elles naissent et se développent pour périr. Elles périssent pour renaître et continuer leur progrès.

Passons à une autre hypothèse, plus limitée en un sens que la première, plus aventurée d'ailleurs dans le possible pur et irréfutable. Laissons les évolutions cosmiques, n'envisageons que les personnes, ou plutôt supposons deux mondes voisins, coexistants, compénétrants, qui tour à tour leur serviraient de théâtre. C'est une autre application de la loi générale d'intermittence. La conscience de chacun de nous aurait ses fonctions successivement et périodiquement affectées à deux organismes entièrement distincts, réciproquement étrangers, si bien que nulle communication entre eux ne se serait produite encore. La mort serait le passage de l'un à l'autre. L'hypothèse est applicable aux animaux, qui suivraient, dans la série de leurs périodes alternantes, une voie de progrès régie par des lois naturelles. L'homme, dont la liberté apporte des éléments nouveaux dans la nature, aurait ce privilége que l'exer-

cice de ses fonctions volontaires, les effets de ses actes libres dans chaque vie, introduiraient dans la suivante des modifications plus ou moins graves, analogues à celles que nous voyons procéder de la conscience à l'organisme, dans le cours même de la vie présente. Ainsi, l'extériorité d'essence, l'absence mutuelle des fonctions physiques et sensibles composant les deux vies successives, expliquerait la séparation brusque, l'absence totale, le silence parfait de la conscience des morts à l'égard des survivants. La conception dans un monde serait la mort dans l'autre, et réciproquement. Les morts resteraient près de nous (qu'est-il besoin de les éloigner?), ils seraient pour ainsi dire en nous, dans les mêmes lieux, sans que leurs organes et les nôtres pussent se toucher, ni se lier par un rapport mutuel de sensibilité pareille. Il suffit de réfléchir un instant à la nature des phénomènes extérieurs qui sont les objets de notre expérience, pour comprendre que nos sensations seules leur confèrent l'existence pour nous, et que nos sensations ne nous offrent d'elles-mêmes rien qui permette de déterminer le nombre ou les qualités de celles qui sont possibles. Or d'autres sens amènent d'autres perceptions, d'autres connaissances, d'autres êtres, je dis d'autres êtres dans un sens tout autrement radical que celui auquel nous sommes accoutumés. Que nous ne possédions point d'organe propre à nous révéler les phénomènes particuliers du corps revêtu par les morts, et ce corps nous pénétrera sans que rien nous avertisse de sa présence! Aucun membre d'une société d'aveugles-nés ne parviendrait, par effort d-

temps, d'imagination ni de recherches, à se représenter les corps sous la distinction de couleur; [illegible] à concevoir la communication à distance par les vibrations sonores. On croit le tact un sens plus nécessaire que les autres, impliqué dans les autres qui n'en seraient que des sortes de développements et dont il serait l'unité, enfin le seul essentiel à la manifestation mutuelle des corps. Mais cette manière de voir repose sur une triple confusion que la plus simple analyse doit mettre en évidence. Il faut distinguer dans le toucher, d'abord un certain rapprochement de distance, qui est le contact physique, probablement différent du contact géométrique parfait ou idéal, et qui, dans tous les cas, ne suppose pas la sensation considérée en elle-même, non plus que celle-ci ne le suppose logiquement; ensuite, les concepts catégoriques d'étendue en quantité et en figure, lesquels informent et règlent les impressions tactiles (et encore plus clairement les impressions visuelles), et par conséquent n'en résultent pas mais les dominent, et en diffèrent sous ce rapport même comme l'universel diffère du particulier; en dernier lieu, les qualités sensibles proprement dites, sentiments de pression, de chatouillement, de chaleur, de douleur, de plaisir, etc., toutes indéfinissables d'ailleurs. Cela posé, ni le contact physique, quel qu'il soit au fond, ni les notions intellectuelles de la catégorie de position ne se rapportent au toucher d'une manière exclusive; les autres sens y sont également liés, et tout porte à croire que des sensations nouvelles et inconnues n'en dépendraient pas moins. Dès-lors l'impression tactile, ré-

duite à ses éléments vraiment caractéristiques, est une sensation comme une autre, donnée dans un état de la conscience, état *sui generis*, et qui, pas plus qu'un autre, ne nous révèle la nature propre des corps. On peut donc supposer la privation du tact, aussi facilement que l'absence de la vue ou de l'ouïe. On peut supposer, à la place de ce sens, un sens tout autre et tout nouveau. Par là même, une autre corporéité remplacerait celle que nous sommes accoutumés à définir sous condition du sentiment tactile. Enfin toute la répugnance que nous éprouvons à envisager de semblables possibilités doit tomber devant cette simple observation : savoir, que l'unique motif que nous avons pour les repousser est l'ignorance où nous sommes à l'égard d'objets ignorés. Mais si nous n'ignorions pas, que nous resterait-il à supposer? Il serait question d'une réalité de fait, et non plus d'un possible.

Voici maintenant un grand problème, relatif à l'hypothèse que j'expose; mais je ne m'y engagerai pas, lorsque toutes les données manquent, et que déjà on peut trouver mes aperçus bien aventurés. Les morts, vivant dans nos propres milieux sous des conditions inaccessibles à notre expérience, sont-ils à leur tour impuissants pour toute perception sensible de nous et de ce qui nous touche? Nous connaissent-ils du moins intellectuellement, ou non? Ont-ils sur nous quelque action mystique? Leur monde est-il de tous points étranger au nôtre, ou l'enveloppe-t-il par l'imagination et la mémoire sans en être réciproquement enveloppé

(comme on dit que certains somnambules ou extatiques embrassent dans la vision de l'extase à la fois les phénomènes de la vie commune et ceux de leur vie anormale, tandis que ces derniers s'évanouissent au réveil sans laisser de traces)? tout cela est possible. Mais la communication mutuelle fait défaut. Les études historiques et morales sont aujourd'hui assez avancées pour qu'on puisse affirmer que la conscience d'un extatique, d'un visionnaire ou d'un aliéné est l'unique théâtre où se produisent, en des phénomènes purement internes, les prétendus rapports sensibles entre les vivants et les morts. Je ne parle pas du charlatanisme, qui a fait tant de victimes en tout temps ; et il serait sans doute superflu de remarquer les dangers des croyances particulières arbitraires et des dispositions superstitieuses. En présentant une possibilité d'ordre général, je suis loin de vouloir favoriser les illusions de ces consciences malheureuses dont les produits imaginatifs, réglés par une volonté trop faible, tendent à simuler la sensation. Je ne méconnais pas non plus ce qu'il y a d'élevé dans quelques cas rares d'inspiration, de vision, d'aliénation presque. Les créations représentatives ont dû plus d'une fois à leur beauté, à leur spontanéité sincère, surtout au crédit que le sentiment religieux leur accordait, une véritable réalité morale, qui ne préjuge rien en faveur de la réalité représentée externe. Mais les apparitions des morts n'ont même joué qu'un rôle subalterne dans l'histoire des croyances. Les cas de résurrection sont en effet d'une autre nature et de la classe dite des miracles.

Il faut prévoir une objection à l'hypothèse des deux vies intermittentes : pourquoi n'avons-nous pas souvenir de notre vie antérieure? Je réponds : Il se pourrait que la mémoire fût réservée à celle-là et à ses retours, de même que les intermittences de la veille et du sommeil, dans la vie présente, ne permettent une pleine conscience qu'aux périodes de veille. Mais on peut faire une réponse plus péremptoire : rien ne prouve que la conscience, comme nous la possédons, n'est pas pour nous tous à sa première période. L'hypothèse à laquelle nous soumettons l'avenir n'embrasse pas nécessairement le passé. Certains philosophes ont un intérêt spéculatif à envisager une suite de vies antécédentes, et y sont même contraints. Ce sont ceux qui croient que rien ne commence, et qui, pour toute solution de la question des origines, vont se perdre résolûment dans la contradiction du *progrès à l'infini* et de la perpétuité éternelle des phénomènes *à parte ante*. Nous, dans notre ignorance avouée des origines premières, nous les posons cependant en vertu d'une nécessité logique, et, nous trouvant impuissants à fixer le début des phénomènes personnels, nous ne voyons aucun moyen de prouver que leur série remonte plus haut que la vie actuelle. Au contraire, nous voyons des motifs moraux pour la prolonger, et cela indéfiniment; et c'est de la question la seule partie qui nous occupe.

La périodicité de la vie de conscience, transportée dans les temps écoulés, ne serait jamais qu'une solution illusoire du problème de l'existence personnelle, car il faut toujours s'arrêter quelque part et commencer

à quelque moment. Placée dans les temps futurs, développée à dater de nos propres phénomènes, comme origine positive, cette même périodicité satisfait à celles des conditions de l'immortalité dont nous avons connaissance. Aucune impossibilité physique n'y fait obstacle, s'il est vrai que, ne sachant point *à priori* comment notre organisme correspond à nos fonctions de conscience, nous ne savons pas davantage pourquoi un organisme tout différent n'y correspondrait pas de même, et pourquoi pas deux alternativement, ou successivement un plus grand nombre.

J'ai représenté l'hypothèse de l'alternative [illegible] plus possible à ma pensée pour la mieux faire comprendre. Quand je supposais la compénétration des corps entièrement indépendants et étrangers les uns aux autres, de manière à donner une même habitation à deux organismes, je cherchais à porter l'imagination, pour ainsi dire, à la dernière extrémité du possible, plutôt que je n'avais l'intention de m'arrêter au plus vraisemblable. Mais rien ne s'oppose à ce que le sentiment de l'immortalité se fixe de préférence, en donnant aux deux termes organiques de l'alternative vitale deux théâtres différents dans l'espace, deux globes, par exemple. Cette tendance est aujourd'hui assez commune. Enfin, au lieu d'une simple alternation, très compatible avec le progrès constant de la personne (et qui, d'ailleurs, pourrait n'avoir qu'un temps selon l'ordre du monde, et faire place à d'autres transformations), on serait en général plus porté à croire à une succession de formes

organiques toujours nouvelles et progressives. Cette remarque me conduit à exposer une troisième hypothèse, non moins apte que les précédentes à représenter les conditions physiques de l'immortalité personnelle.

Jusqu'ici la spéculation nous tenait éloignés de l'expérience actuelle ou accessible dans l'état présent des choses, bien que demeurant fidèles à l'esprit des phénomènes et à la notion de l'expérience généralement possible. Rapprochons-nous maintenant de l'observation, non pour nous confiner dans les faits acquis, où serait alors l'hypothèse? mais du moins en n'en imaginant que d'observables de leur nature et par les progrès réguliers de la science. Approfondissons hypothétiquement ce groupe de faits latents que la bonne foi éclairée de l'observateur doit admettre dans la série des phénomènes biologiques.

Au fond, la philosophie ne saurait plus rien imaginer de nouveau sur le sujet que nous traitons, car les intérêts idéaux de l'homme, le poussant dans tous sens à travers le champ borné de ses connaissances, ont dû lui enseigner de bonne heure toutes les entrées praticables de l'hypothèse. Mais, ce qui serait nouveau, c'est de régler la fantaisie elle-même par une méthode sévère, et de réduire à sa plus simple expression rationnelle le sens trop figuré des diverses conceptions palingénésiques. Des imaginations vieilles comme le monde changent de caractère, quand on les sèvre des erreurs séculaires, des faux embellissements qui les chargent et les dénaturent. Ainsi, les hypothèses dont j'ai esquissé ci-dessus quelques formules sont de simples transforma-

tions de la donnée antique des transmigrations. Que devient cette donnée, lorsque nous en écartons la croyance aux âmes séparées et pérégrinantes, pour ne reconnaître que des phénomènes liés et intermittents? nous l'avons vu; de même, à présent, je peux substituer à l'idée des grandes intermittences celle de la continuité sensible des fonctions organiques, en tenant compte d'une partie cachée et supposée de ces dernières. Alors je n'admettrai point de substrat métaphysique, non plus que précédemment, mais je donnerai pour supports aux groupes et séries de phénomènes certains êtres positifs, doués d'une permanence relative, éléments nécessaires, principes radicaux des phases et métamorphoses d'êtres plus complexes qui tombent sous l'observation à laquelle eux-mêmes se sont soustraits jusqu'à ce jour. Je laisserai donc reparaître les âmes, mais telles à peu près que l'imagination la plus naïve les a suggérées à la philosophie et à la théologie qui en ont graduellement exténué, vidé le contenu, en les quintessenciant jusqu'à l'abstraction pure; non pas des essences immatérielles, mais des composés subtils, déliés, insaisissables pour des organes et pour des instruments encore trop grossiers. En un mot, je demanderai si l'organisme que nous connaissons exclut la *subsistance* de certains corps antérieurs et postérieurs à lui, organisés à leur manière, très petits ou relativement insensibles, qui constitueraient, pour la génération, un principe organisateur; durant la vie, l'ensemble des éléments les plus profonds qui la soutiennent, et après elle, son but et son produit, son résidu transformé peut-

être, et appelé sur un théâtre inconnu à poser le fondement d'une autre existence personnelle?

Si cette hypothèse avait pour objet l'établissement d'une théorie de l'organisation et de la vie, on y objecterait avec juste raison que ce n'est là que reculer stérilement les problèmes. Et pourtant réussissent-ils à rien de plus les nombreux physiologistes qui produisent sans scrupule leurs *forces organisantes* générales ou spéciales? Sont-ils même plus avancés que ces docteurs de l'École, toujours ridicules et toujours imités, dont les savantes élaborations ramenaient la dormitivité à la vertu dormitive qui fait dormir? Mais nous ne prétendons rien expliquer, nous ne voulons que nous mettre en face des suppositions plus ou moins vraisemblables à l'aide desquelles on peut se représenter la conservation de la personnalité: et nous y parvenons plus naturellement, plus intelligiblement aussi, par le rapport supposé de certains êtres latents avec ceux qui se développent sous nos yeux, que l'on n'a jamais pu le faire à grand renfort de constructions abstraites, causes pures, forces pures, esprits purs.

Dès-lors nous pouvons nous prévaloir, pour fortifier notre hypothèse, de toutes les hypothèses différentes qui ont placé quelque chose sous l'organisme, et qui n'embrassent guère moins que l'ensemble des théories sur ce sujet. Seulement nous considérons des êtres, et des êtres réels, déterminés pour eux-mêmes et à déterminer pour nous, des groupes de phénomènes sous des lois positives, quoique inconnues, au lieu de ces substrats

et de ces causes vagues que, pour définition unique, on déclarait capables d'expliquer tout ce dont l'explication était requise. Le mobile auquel nous obéissons est le même qui a fait imaginer les âmes appropriées aux fonctions diverses, nutritive, sensitive, motrice, irascible, appétitive, rationnelle, les formes substantielles, les natures plastiques, l'âme stahlienne, le principe vital, et toutes ces forces que le matérialisme lui-même n'a pu s'empêcher de poser à l'origine et au fond des propriétés des êtres vivants. L'animisme n'est pas loin d'accorder tous les caractères d'un être véritable et complet à l'âme qui a charge de faire vivre le corps ; et la métaphysique lui en fait un reproche. Enfin, Cabanis arrive au vrai sens de l'hypothèse, à l'idée qui satisfait la science et la désintéresse, quant à présent, en lui ouvrant carrière pour l'avenir, lorsqu'après s'être demandé laquelle des deux opinions est la plus probable, de la mortalité ou de la permanence du principe de personnalité, il donne cette conclusion.

« Toutes les considérations ci-dessus réunies nous conduisent naturellement à regarder le principe vital, ou l'ensemble de toute la sensibilité dont est animé le corps vivant, non comme le résultat de l'action des parties, ou comme une propriété particulière attachée à la combinaison animale, mais comme une substance, un être réel qui, par sa présence, imprime aux organes tous les mouvements dont se composent leurs fonctions, qui retient liés entre eux les divers éléments employés par la nature dans leur composition régulière,

et les laisse livrés à la décomposition du moment qu'il s'en est séparé définitivement et sans retour (1). »

L'*être réel* de Cabanis, l'âme de Stahl, avouée matérielle et étendue, le principe vital et organisateur de tant de physiologistes depuis Platon jusqu'à Broussais, quand ils ne l'ont pas érigé en abstraction et soustrait aux conditions de la nature, enfin et surtout la croyance ancienne et populaire, et beaucoup de théories qui, réduites a leur plus simple expression, n'ont d'autre fondement et d'autre sens que cet instinct presque universel, peuvent être cités à l'appui de l'hypothèse des organismes latents. Ainsi présentée, elle est sans doute en dehors du savoir actuel; mais si nulle observation ne la confirme, les faits ne la démentent pas non plus. Elle ne s'impose pas au nom d'une philosophie ouvrière de chimères, mais elle est conforme aux autres inductions scientifiques, et qui sait si elle n'est point la pierre d'attente de découvertes futures? Sa simplicité, sa vulgarité, sont peut-être des motifs assez faibles de lui donner la préférence sur les vues plus hautes et plus générales que nous avons exposées; mais elle nous laisse une espérance d'apprendre régulièrement par la suite quelque chose de ce qu'elle anticipe, et c'est là un mérite. Ceci soit dit sans choisir et nous prononcer, car la thèse que nous défendons n'exige de nous aucun parti pris, ou plutôt nous les interdit tous, et se trouve d'autant plus forte.

Au reste, cette hypothèse et ces vues sont conciliables.

(1) *Lettre sur les causes premières*, p. 72, éd. Bérard.

On pourrait imaginer, entre autres suppositions, que l'organisme latent est d'une autre nature que l'organisme actuellement sensible, c'est-à-dire n'est pas un sujet abordable pour les mêmes sens. Le premier, par exemple, envelopperait le second, l'engendrerait en lui sous des rapports et des lois qui nous échappent comme lui-même, se modifierait à son tour dans le cours de cette évolution, enfin persisterait au-delà du terme de l'influence réciproque, prêt pour une formation nouvelle dans le monde inconnu, ou dans les mondes futurs. On s'expliquerait ainsi l'impuissance où nous sommes de saisir l'être propre du principe formateur, d'abord dans la sphère d'observation des progrès embryonnaires, et plus tard dans l'animal accompli dont il va produisant ou subissant les modifications diverses. Mais il n'est pas impossible non plus que l'être qui préexisterait, puis persévérerait à travers les phases de la vie animale et au-delà, fût plutôt l'enveloppé que l'enveloppant de celle-ci dans l'étendue, et nous demeurât soustrait par sa petitesse seule, quoique formé d'éléments appréciables pour nous et par leur nature. Sous ce point de vue, la question du *siége de l'âme* continue à se poser comme autrefois, et avec sa signification la plus étroite et toute physique, l'âme étant un être soumis à toutes les conditions de l'être. Et il ne faudrait pas conclure de là que les fonctions diverses de la personne ne sont pas diversement localisables dans l'organisme, ainsi que les organes eux-mêmes se localisent, quoique conspirant ensemble : l'unité, en effet, ne repousse pas la multiplicité ; il suffit

que des liens physiques existent entre les parties quelconques du corps entier et cet autre petit corps, *atôme de nature*, qui est l'âme, pour que les actions de ce dernier apparaissent et s'assemblent en différents lieux, hors de sa propre enceinte.

A l'égard de la petitesse et de l'imperceptibilité actuelle du corps central, premier fondement de l'organisme et des organismes possibles successifs, on doit rappeler ici que l'étendue consiste en une série de rapports indéfiniment croissants ou décroissants, dont la réalité, tant qu'ils demeurent finis, peut être supposée et prolongée démesurément au-delà de la portée de l'intuition sensible ou imaginative. L'imagination proprement dite est aussi bornée que la vue ; celle-ci, plus pénétrante que le toucher, n'allait guère loin avant l'invention des lentilles : aujourd'hui, l'entendement, à tort nommé imagination, sait qu'il y a des mondes dont nos instruments n'atteignent que l'entrée ; pourtant, nous parlons souvent, mais nous avons rarement une idée efficace et assez vive de la suite inimaginable des êtres décroissants possibles.

La monadologie tira beaucoup d'intérêt de l'extension donnée à nos idées de grandeur par les observations micrographiques. Non que Leibniz n'eût fondé ses monades sur l'abstraction de l'être, en vrai métaphysicien ; mais, de l'association des monades chimériques, il avait aussi composé une échelle d'êtres indéfiniment multipliés et divisés qui suggéraient une idée tout autre et très positive de l'ordre et des réalités de la nature. Sa

thèse du progrès continu de la vie achevait le tableau, quoique la continuité, vraie sensiblement, devînt une contradiction, dans le sens rigoureux et mathématique où il la prenait pour s'en faire un axiome. Enfin, en admettant l'union perpétuelle des âmes et des corps et l'impérissabilité des essences propres des êtres vivants, ce grand homme allait implicitement à déclarer l'inutilité des âmes esprits-purs. A sa suite, Haller et C. Bonnet, le groupe des naturalistes qui s'attachèrent à l'idée de la préformation et de l'emboîtement des germes, pouvaient avoir le mérite de bannir de la science les essences scolastiques. Il est surprenant que Bonnet n'ait pas senti que l'indissolubilité réelle de l'organisme et de l'âme réduisait celle-ci à ne représenter qu'une abstraction. On s'étonnerait encore plus de l'incapacité de leurs successeurs jusqu'à nos jours pour comprendre la haute portée, la valeur vraiment unique et en quelque sorte la solidité de l'hypothèse des corps latents en rapport avec les corps sensibles, de leurs transformations réglées et de leurs palingénésies (la seule après tout qu'on ait proposée pour assujétir à des lois naturelles l'ordre des évolutions des animaux et des personnes; ordre qui doit légitimement être jugé aussi probable dans cette sphère élevée de phénomènes que dans les autres); mais cette hypothèse, telle qu'elle fut présentée, était à l'adresse des savants spéciaux plutôt que des philosophes, et, péchant par excès de précision, elle fut rejetée en bloc avec celles de ses parties que décidément l'observation ne justifiait pas. On peut admettre les organismes embryonnaires préexistants, et n'en vou-



loir pas deviner les formes, et repousser la préformation des organes en petit, et éviter de voir tout le travail de la nature dans une simple extension de grandeur. *A priori*, c'était se faire une idée bien étroite des transformations des êtres que de les borner à un changement d'échelle. On peut donc préférer au *développement centrifuge l'épigénèse* et le *développement centripète*, qui représentent mieux les faits, sans pour cela affirmer que nul organisme invisible ne préside à l'établissement des premiers organes apparents. On peut faire plus et renoncer même à la préexistence, qui nous touche peu en son indétermination, et pour une époque de la vie où la personnalité n'est probablement pas encore : c'est la postexistence qui nous intéresse; et on est libre alors de croire que l'organisme destiné au support physique de la personne future est l'objet d'un travail inconnu, caché, qui se fait au plus profond de l'organisme lié à la personne présente, quelle que soit d'ailleurs l'origine de ce dernier, une ou multiple, et plus ou moins intime ou extérieure aux germes qu'il est donné d'en apercevoir. En somme, l'hypothèse de Bonnet resterait comme le type, bien que grossier, et dont il faut avoir soin d'envisager seulement la forme générale et épurée, de ce que la physiologie permet au philosophe pour concevoir la permanence et les évolutions physiques des êtres organisés.

Quoi qu'il en soit de toutes ces hypothèses, il faut nécessairement leur attribuer une propriété commune, pour la réalisation de l'ordre moral. De nouveaux

organes succèdent aux fonctions des organes détruits, soit pour la continuation, soit pour le retour des phénomènes de conscience en la même unité que cimente la mémoire, sans intervalle aucun, ou après des intervalles quelconques. Mais ce n'est pas tout. Nous savons que chaque organisme fonctionne, et même se développe, se forme dans une certaine dépendance des phénomènes moraux. Les traces que les idées, les affections, les passions impriment sur le corps, et qui par l'habitude s'approfondissent et s'invétèrent, sont ou peuvent être d'abord, en plusieurs cas d'importance majeure, sous la loi d'une conscience automotive, ensuite deviennent des faits naturels et de moins en moins révocables. Ainsi la plastodynamie de l'individu vivant prend une direction et détermine des formes, non plus seulement spontanément, non sous l'empire des instincts, mais par suite et à cause de l'avènement à la vie personnelle, à la vie de la liberté. Ces formes, pour ainsi dire émanées de la pensée, la traduisent, la symbolisent sous les modes propres du monde externe, harmonique avec elle, passent dans la nature, et tendent à s'y fixer si d'autres causes ne les en arrachent. Il n'y a pas loin de ces lois, dont l'observation fournit les éléments, jusqu'à celle que nous formulerions en admettant que l'organisme futur de la personne, étroitement lié à l'organisme présent, quel que puisse être le genre de ce lien, dépend à son tour des déterminations de la vie morale ; ou, plus généralement, que celles-ci, exerçant déjà des vertus plastiques à l'égard du corps actuel, en possèdent encore de plus éminentes qui re-

gardent le corps à venir. On est surtout amené à le penser, quand on suppose, au sein de ce qui est, le germe et les rudiments de ce qui sera, un organisme en préparation dans les profondeurs de celui qui occupe maintenant la scène. Mais dans tous les cas, sous toutes ses formes, l'hypothèse de la palingénésie a pour complément nécessaire une relation posée entre la vie morale présente et l'état organique futur, afin que soit possible le progrès par la liberté, c'est-à-dire la loi même qui a été le premier principe de notre spéculation. Si au lieu d'une suite ininterrompue de transformations de l'être, nous admettons la donnée des intermittences, aussi graves ou prolongées qu'on les voudra, l'harmonie générale des phénomènes moraux et des phénomènes physiques suffit toujours pour nous donner l'intelligence de la relation qui nous intéresse ici : or toutes les hypothèses impliquent également cette harmonie, nulle ne peut viser à l'expliquer, et nous ne saurions avoir dans aucune la prétention d'en connaître les moyens.

Ce complément des hypothèses palingénésiques n'est autre chose, on le voit, qu'un système de récompenses et de peines attachées à l'exercice de la vie présente, et sous l'espèce des vies de nature supérieure ou inférieure qui la suivent en vertu de l'ordre du monde. La définition de ces vies surpasse l'esprit et les forces de la philosophie morale : il appartient à des religions d'essayer de les préciser en précisant l'essence de Dieu. En sa généralité, la donnée des récompenses ou des

peines, celle des vies qui les composent, se rattache à la notion la plus générale de la divinité, à Dieu comme Bien, comme réalité externe de l'harmonie des lois du cosmos et du progrès des personnes. Que ce Dieu soit lui-même personnel, ou que nous ne puissions autrement déterminer ce qu'il est qu'en posant l'objectivité de l'ordre et l'universalité des lois morales, nous verrons toujours dans le système des rémunérations une grande loi de la nature, et non de purs effets de la sentence actuelle d'un juge. Nous le devons ainsi, car le plan du monde,en toute hypothèse, est manifestement réglé par des lois générales; et la volonté des agents libres ayant sa place en ce monde, y doit avoir aussi la place naturelle de ses œuvres et des conséquences de ses œuvres. Mais, enfin, le moment est venu de s'expliquer sur cette question de la nature de Dieu, que nous avons si longtemps ajournée.

§ XXV.

Des hypothèses rationnelles sur la nature de Dieu.

Notre point de vue de la thèse divine est le plus favorable possible à l'opinion de la personnalité de Dieu. Les philosophes qui spéculent sur la perfection métaphysique de l'être et sur la substance aux attributs infinis sont logiquement impuissants, l'histoire l'a prouvé, à extraire de leurs formules autre chose que la vaine ontologie qu'ils y ont insérée. Ils ne sortent de leurs chimères qu'en ajoutant une contradiction aux contra-

dictions déjà entassées. Mais ici, nous parlons d'une notion suprême, obtenue en généralisant les attributs les plus spéciaux de la personne. Rien ne sera donc si aisé, ce semble, que de personnaliser l'objet divin admis déjà dans notre croyance. Ce n'est pas tout : les démonstrations de l'existence de Dieu fondées sur la causalité ou sur l'essence nécessaire, ont été renversées par le criticisme. Celle qui est tirée de l'ordre du monde, et qui n'est pas plus solide que les autres sous la forme vulgaire des *théologies de la nature*, va prendre, au contraire, une apparence imposante pour nous qui l'abordons après avoir reconnu un ordre cosmique moral et les destinées immortelles des êtres. Ainsi, sous ce rapport encore, la personnalité de Dieu semble nous être indiquée comme la conclusion attendue et le couronnement presque nécessaire des probabilités de la raison pratique. Nous allons voir cependant qu'il est difficile de prendre un parti, impossible de le justifier, quel qu'il soit, par des motifs semblables à ceux qui nous ont guidés jusqu'ici.

La démonstration qui peut paraître encore défendable est, en deux mots, celle-ci ; de longs développements ne la rendraient pas plus spécieuse :

On ne conçoit un rapport de finalité qu'en supposant une conscience quelconque, capable de se diriger d'après une fin. Si donc on admet la finalité des êtres comme loi du monde, on doit admettre aussi une intelligence qui embrasse l'ensemble de ces êtres et de leurs fins.

Plus simplement encore et sans syllogisme : le Bien

en sa généralité peut-il être conçu exister d'une réalité externe et n'exister pas représentativement dans une certaine conscience ?

Le vice de l'argument, dont notre raison pratique ne nie point les prémisses morales, convenablement interprétées, est de nous conduire subrepticement à l'affirmation de la synthèse universelle, que nous savons être inaccessible à la connaissance. Il est vrai que je ne comprends la loi de finalité que sous condition d'une conscience posée, apte à poursuivre un but. Il n'est pas moins vrai que je crois pouvoir généraliser cette loi, caractéristique de ma conscience propre et, plus obscurément, de tout l'ordre représentatif et passionnel de la nature. Mais suis-je obligé d'en chercher l'origine première, et de la placer dans l'unité d'une anticipation et d'une compréhension parfaite de la série des phénomènes ? Ne puis-je donc penser qu'elle a fait son apparition et suivi sa marche multiple, dans la mesure de l'avénement des êtres, selon leurs degrés d'avancement, avec les rapports mêmes de puissance et de tendance, parties inséparables de leur constitution naturelle ?

Quand on dit que le Bien en sa généralité, la loi universelle des fins, ne saurait être donné extérieurement, à moins de procéder d'une intelligence qui se le représente, on veut que celle-ci enveloppe *à priori* l'univers réel, l'univers possible, avant les temps, sans limites dans l'avenir : c'est le sens avoué du théisme métaphysique. Mais en posant cette fin unique et dernière des phénomènes, on tombe dans l'impossible et le contra-

dictoire, tout comme en posant, sous un autre point de vue, leur cause première et absolue ou leur nature totale (*Premier essai*, § XLIII–LI). On ne résout donc pas le problème du monde, on le perd. On croit expliquer toutes choses par celle qui ne s'explique point, et on fait cette dernière inintelligible, là où les autres étaient claires à la condition de n'en pas demander la raison universelle apriorique. On se propose de rendre compte des causes et des fins des existences relatives, et pour cela on introduit la cause et la fin dans une certaine autre existence, ce qui d'abord ne résout rien, et ensuite amène d'autres questions, cette fois plus qu'insolubles.

Le physicien pense avec raison avoir résolu un problème, quand il a ramené des faits naguère inexpliqués à quelque autre fait plus général qui ne s'explique pas encore : le mouvement d'un pendule ou d'une planète, ou le jeu d'une pompe aspirante à la gravitation des corps ; la foudre et la propriété de l'aimant à l'électricité, etc.; mais encore faut-il, pour qu'il y ait vraiment solution, que la difficulté propre du problème ne se retrouve pas précisément et identiquement la même dans le fait qui donne l'explication des autres. Le mathématicien non plus ne doit pas mettre un problème en équation par une identité. Cette erreur de méthode, où ne tombe jamais un savant, est le procédé habituel de l'ontologie et de la théologie. Ainsi, pour expliquer la production des phénomènes en évitant le progrès à l'infini des causes, le métaphysicien accorde la vertu de cause première à un être qui ne peut lui-même être et avoir

été toujours pensant, agissant, vivant, sans que le progrès à l'infini se retrouve dans les moments de son existence *à parte ante*. On appelle cela démontrer l'existence de Dieu par l'existence du monde (*preuve cosmologique*), et on ne voit pas que l'absurdité contenue dans la synthèse d'un monde contingent éternel porte également sur la notion d'un être éternel vivant, en sorte que l'explication du monde par Dieu est chimérique. De même pour la finalité : on veut rendre raison des fins de la nature, et on les réunit toutes au sein d'une conscience unique enveloppant l'univers. Or, de savoir comment cette fin existe et peut exister pour soi et pour le monde, en son unité, ou de savoir comment ces fins peuvent être données en leur multiplicité et leur développement, le problème est le même, et il est inabordable. C'est donc pure illusion que d'expliquer ces fins par cette fin. La cause en général ne s'explique pas, la fin ne s'explique pas, l'existence ne s'explique pas. Est-il étonnant qu'on aboutisse à une identité quand on prétend expliquer l'existence ?

On voit que nous ne pouvons considérer l'hypothèse de l'unité représentative des fins, ni comme exigée pour la généralisation de la loi de finalité dans la nature, ni comme une explication de la donnée des fins naturelles. C'est dire aussi que cette généralisation n'est point pour nous une sorte d'ascension à l'absolu, une tentative de rétablir par la raison pratique les idées dont l'impossibilité logique nous a été démontrée. Il s'agit seulement d'une induction, limitée à l'ordre réel de nos connaissances, et toute semblable à celles que se per-

mettent les sciences. En un mot, il nous semble possible de croire à la réalité externe du bien, à la destinée progressive des êtres, à la subordination de la masse des phénomènes que nous connaissons et qui nous intéressent, vis-à-vis d'une loi de finalité dont ils sont eux-mêmes, et dans leurs rapports nécessaires, à la fois la matière et la forme, sans qu'il soit besoin pour cela de nous forger la chimère de l'universalité métaphysique et absolue des fins, au sein d'une personnalité sans limites qui s'en donnerait la représentation éternelle.

Les difficultés insurmontables, c'est-à-dire les contradictions que rencontre l'hypothèse de l'unité intégrale des fins, dépendent exclusivement du caractère d'absolu sous lequel on ne manque jamais de l'étouffer (*Premier essai*, § L). S'il s'agissait seulement de poser une conscience générale correspondante à la généralité que l'on peut considérer dans les fins, bornée comme le serait cette synthèse, et ne dépassant point la connaissance possible, alors il y aurait vraiment question. Le problème de la personnalité de Dieu serait limité, intelligible. C'est ainsi que nous l'envisagerons maintenant.

Nous n'avons plus, pour nous guider et nous déterminer, l'argument qui prétendait prouver la personne de Dieu par les fins de l'univers, expliquer celles-ci par celle-là ; au contraire, nous nous représentons une telle personne comme assujétie elle-même aux lois dont l'origine première et l'essence intégrale sont insondables, et la finalité est une de ces lois. Nous lui refusons les

attributs infinis de tout genre, et l'éternité antérieure, et l'universalité sans bornes, et la prescience accomplie de l'indéfinité des possibles. Nous limitons ses facultés eu égard à elle-même, afin de pouvoir la comprendre comme intelligence et volonté, comme être fini, parfait (*teleios*, non *apeiros*, nous n'en concevons pas d'autres), dont les fonctions satisfont à des conditions de nombre, de temps, d'espace, etc. Nous les limitons encore eu égard à nous, parce que notre liberté, que nous croyons réelle, est une borne à son pouvoir et à son entendement; parce que la création qui lui soumettrait cette liberté, quant à l'origine du moins, est une sorte d'imagination abstraite et chimérique indigne d'arrêter un philosophe. Enfin nous avouons franchement ce Dieu, s'il est, pour le premier des êtres, être comme eux. Il aura la perfection de moralité, bonté, justice (n'est-ce déjà assez?), et celle-là n'implique point contradiction. Il jouira de sa vie, possédera ses puissances, projettera ses actes avec une portée d'expérience et d'intelligence extrêmement plus vaste que nous, aussi supérieure à tout ce qui est de nous qu'on voudra le concevoir et qu'il sera possible de le définir, mais pourtant renfermée dans ce qu'il faut de bornes pour que, à force d'abstraction et de généralisation abusives, ses facultés ne disparaissent pas devant les nôtres, tandis que nous penserions anéantir les nôtres devant les siennes. Et il disposera des causes et des fins de notre monde, autant que le permettent la liberté et l'individualité des personnes qui ne sont pas lui, et les lois générales sous lesquelles il se représente sa propre existence enveloppée.

Voilà l'hypothèse de l'unité rendue intelligible. Obtiendra-t-elle notre foi ? La regarderons-nous comme le complément naturel, légitime et moralement inévitable, ou seulement permis, mais arbitraire, de ce que notre conscience a déjà reconnu de vérités sur le règne du bien, l'immortalité et les destinées des vivants, la liberté, la vertu et leurs œuvres? La contradiction, l'antinomie, comme on la nomme euphémiquement, n'est plus là pour nous arrêter sur le penchant de l'affirmation transcendante ; nous avons pris le grand moyen et le seul efficace de nous en défaire ; mais aussi nous cessons d'être sollicités par l'appât de cette science surhumaine et surintelligible qui, jusqu'ici, se confondit toujours avec le théisme (non assurément dans la pensée des simples et des croyants de cœur, mais dans l'ambitieuse théologie des livres et des écoles). Nous sommes forcés de nous avouer que l'intervalle est comblé à nos yeux, qui autrefois séparait les deux grands courants du sentiment religieux dans l'humanité : celui des races monothéistes, intolérantes, fanatiques, dont les bannières portent ces devises de proscription : Je suis celui qui suis, il n'y a de Dieu que Dieu ; et celui des peuples polythéistes, à l'esprit ouvert et compréhensif, d'imagination libre et de raison sévère, adorateurs toujours prêts de toutes les formes divines, théoriciens impartiaux cherchant la vérité, ne se l'imposant point, plus attachés à l'immortalité des personnes qu'à l'éternité d'une seule, curieux, artistes, savants, ou plutôt humanisateurs de l'art et créateurs de la science, initiateurs de la liberté.

Si nous admettons l'unité de Dieu, sous les conditions ci-dessus définies, la signification de ces mots est changée pour nous, et nous ne laissons pas de pouvoir en admettre la pluralité. En effet, nos spéculations de croyance morale, en nous conduisant à la thèse de l'immortalité des personnes, nous ont d'avance et nécessairement ouvert la voie du polythéisme par les apothéoses : le progrès de la vie et de la vertu peuple l'univers de personnes divines, et nous serons fidèles à un sentiment de religion ancien et spontané, quand nous appellerons des dieux celles d'entre elles dont nous croirons pouvoir honorer la nature et bénir les œuvres. Ajoutons que, sous l'empire des lois du monde qui permettent aux êtres de s'élever à la justice par la liberté, à la sainteté par la justice, à la divinité par la sainteté, nous ne sommes pas réduits pour trouver des dieux à faire l'apothéose des hommes. Sans doute les nations et les familles peuvent vouer un culte à ceux qui furent leurs membres les plus dignes, et qu'elles regarderaient maintenant comme élevés à d'autres sphères de la vie. Mais c'est une induction très naturelle aussi, dans le même ordre de sentiments, que de placer dans le ciel, c'est-à-dire dans les régions supérieures de la conscience et de la nature, des séries d'êtres qui surpassent l'homme en intelligence, en organisation, en pouvoir, en moralité. Enfin, ce polythéisme est loin d'être inconciliable avec l'unité de Dieu, accessible à l'entendement, car le Dieu un, Dieu, serait alors la première de ces personnes surhumaines, *rex hominum deorumque*. La hiérarchie céleste n'est-elle pas d'ailleurs de toutes les religions, y

compris celles-là qui repoussent en théorie le principe de la pluralité avec une extrême énergie?

Ainsi l'unité et la pluralité des personnes divines (1) ne s'excluent pas mutuellement. Il suffit que notre intelligence soit libre des deux plus mortels préjugés qui aient pu arrêter les progrès de l'espèce humaine : le préjugé de l'absolu religieux ; j'entends ce fanatisme brutal qui proscrit les dieux d'autrui plutôt par passion qu'après examen, et veut imposer les siens comme on impose un drapeau, des rois et des usages, sous l'empire de l'esprit de guerre et de conquête, quand on est incapable de concevoir deux opinions, deux croyances, un droit et une conscience ; et le préjugé de l'absolu philosophique, avec sa construction théocratique idéale dont les fondements posent sur le néant.

Mais de ces deux doctrines conciliables, la pluralité, l'unité, la première est une suite naturelle, et même une conséquence logique de l'immortalité des personnes, à moins que, par un injustifiable arbitraire, on ne veuille borner la perfection acquise des consciences dans le monde aux seules facultés ou vertus que nous observons chez l'homme. Sitôt que nous faisons un pas hors de cette conception de Dieu que nous avons définie comme la plus universelle possible, et que nous entreprenons de

(1) Ces mots, *personnes divines*, répondent trop bien et trop naturellement à l'idée que nous pouvons nous faire des dieux dans l'ordre de l'expérience possible, pour que la théologie ait le droit de nous en interdire l'usage, en les consacrant à l'expression des attributs abstraits du dieu métaphysique, abusivement personnifiés. D'ailleurs l'équivoque n'est pas à craindre.

personnifier l'objet divin, il se multiplie conformément à la notion que nous avons d'une personne, et à la croyance par laquelle nous avons déjà placé des êtres immortels sous les lois de l'univers. L'unité ne se présente pas ainsi : mais il dépend de nous de croire que les personnes divines composent des séries distinctes et des sociétés indépendantes, et que, inégales autant qu'on le voudra, ou égales dans le degré le plus élevé qu'elles aient atteint, elles sont affranchies de la sujétion d'une hiérarchie proprement dite ; ou, au contraire, qu'elles reconnaissent la suprématie de rang, d'intelligence et de puissance, la sainte autorité d'une personne unique au-dessus de toutes les autres.

Il est impossible que la question soit résolue par des motifs d'ordre moral aussi généraux que ceux qui nous ont guidés jusqu'ici, et du domaine de notre méthode. Prendre un parti, c'est professer une religion. A plus forte raison devons-nous renoncer à déterminer les idées qu'on peut se former du pouvoir et des limites des personnes divines, de leur relation à nous, de nos relations à elles. Le philosophe ne saurait entreprendre une œuvre si scabreuse qu'à titre de *critique de la religion,* et en donnant une part considérable à l'histoire. Ce n'est pas ici le lieu.

Je ne m'arrêterai pas non plus, quant à présent, à l'examen de ce qu'on appelle la religion naturelle. Cette œuvre très peu *naturelle*, mais plutôt artificielle et hybride, est le produit de l'application d'une certaine philosophie à une certaine religion. Son but est de simplifier et de rationaliser des dogmes choisis de cette reli-

gion au moyen de théorèmes convenables de cette philosophie. Mais les dogmes choisis dépassent de beaucoup la mesure des affirmations qu'on peut se permettre sans appartenir à une église, et les théorèmes sont entachés de tous les vices logiques dont le criticisme a fait justice. Si un certain minimum de croyance, en vertu des besoins de la morale, doit occuper l'intervalle qui sépare la spéculation vraiment rationnelle et nécessaire des libres élans de la foi religieuse individuelle, ainsi que je me suis efforcé de le faire reconnaître, les points dont je le compose diffèrent singulièrement de ceux de la religion naturelle, et en eux-mêmes et par la méthode qui les détermine.

Tout ce que nous pouvons faire, pour élucider les termes du choix caractéristique des croyances positives (1), et pressentir les mobiles moraux des consciences, dans les deux voies qui leur sont ouvertes, c'est de signaler une analogie frappante entre l'esprit des institutions politiques et celui des passions ou affections qui président au mouvement de l'imagination religieuse. Les systèmes où dominent respectivement l'unité et la pluralité des personnes divines diffèrent l'un de l'autre comme diffèrent dans leur essence morale les idées monarchiques et les idées républicaines. La comparaison, évidente pour le principe, se vérifie dans les propriétés des deux sortes de religions.

(1) *Positives*, parce qu'elles *posent* leurs objets en vertu de la foi (*fides argumentum invisibilium*) avec la même assurance et la même précision qui, dans la sphère des connaissances accessibles, appartiennent de l'aveu de tous à l'expérience et à la raison.

La doctrine de l'unité soumet tous les êtres du monde à une autorité royale qui varie depuis l'autocratie la plus absolue jusqu'au gouvernement tempéré par la liberté actuelle des sujets. On sait que sa tendance constante est de traiter cette liberté, quand elle l'admet, non comme de nature, mais comme un don, et non pas révocable, mais, plus que cela, infirmé, anéanti dans le fond, pour le plein exercice des facultés illimitées de l'Être suprême. Oublions ces excès théologiques, et ne considérons dans l'unité, suivant ce qui a été dit plus haut, que les conséquences compatibles avec la raison pure et avec la raison pratique ; il reste que le système monarchique s'efforcera de rapporter au roi du ciel et de la terre tout ce qu'il pourra *de la vie et des biens* des habitants de ce royaume, jusqu'à l'extrême limite où leur subsistance serait atteinte. La piété croit difficilement trop sacrifier.

La personne suprême de notre monde sera donc l'origine et la cause de tous les êtres subordonnés, la cause dans le sens le plus absolu qu'on jugera possible de comprendre, ou même quelque chose au-delà. Toutes les autres personnes auront en elle leur fin véritable et dernière. On la nommera le seul aimable et l'unique bien. On se la représentera comme une providence qui a tout réglé et dirige tout à son but, qui est elle-même. Le culte qu'on lui rendra sera de latrie, c'est-à-dire que les créatures se prosterneront anéanties devant le créateur. Leurs prières seront attendues au pied de son trône et devront toujours y remonter, souvent avec des offrandes et des sacrifices. Les hommes, quoi-

que libres, feront hommage à sa grâce, appui et secours nécessaire de cette faible liberté, de tout le bien dont ils se croiront les organes. Ils n'accuseront qu'eux-mêmes de tout le mal, et peut-être iront-ils jusqu'à s'avouer responsables des maux physiques qui les affligent. Enfin, les destinées des agents moraux ne s'assigneront pas en conséquence de leurs actes et en vertu d'un ordre de la nature, harmonique avec l'ordre de la conscience; mais on les qualifiera de peines et récompenses, et on les fera dépendre en effet des jugements formels de celui dont la justice applique la loi que sa volonté a décrétée. Heureux encore si le jugement n'a pas précédé le mérite ou le délit!

Un monarque de qui tout émane et à qui tout revient, excepté le mal, un ordre qui est par son ordre, une loi qui est avant tout de le servir et de mériter en le servant, voilà bien dans toute son énergie la pensée de l'unité et du gouvernement d'un seul dans le monde. Sous l'empire de cette conception politique et morale de l'ordre cosmique, les hommes font quelquefois de grands efforts pour combler l'abîme ouvert entre les sujets et le souverain : ils rapprochent celui-ci de la nature humaine, et même par les côtés les plus étrangers à la souveraineté, le sacrifice et la douleur; ils rapprochent ceux-là de la nature divine, en choisissant des saints et des intercesseurs parmi ceux d'entre eux qui ont gagné l'immortalité bienheureuse; ils donnent à leur roi des ministres, les uns de nature angélique, dans le ciel et au fond des consciences, les autres encore mortels et pécheurs, revêtus toutefois d'un caractère sacré, et dé-

positaires de vertus et de fonctions propres à assurer l'action royale sur les cœurs et à mettre les secours de la grâce souveraine à la portée des plus faibles. Nonobstant ces institutions, dont quelques-unes ont le caractère de concessions faites à la doctrine de la pluralité des personnes divines, l'idéal monarchique persiste toujours. Certains peuples très religieux n'y acceptent guère d'amendements. D'autres fortifient le principe par les moyens mêmes qu'ils emploient pour l'atténuer, notamment par la doctrine de l'incarnation et par l'établissement des corps sacerdotaux. Enfin deux grandes impulsions corroborent constamment l'esprit d'unité : la dévotion passionnée, dont l'exagération est la vie même ; on ne croit jamais accorder trop à son idole ; et la philosophie de l'absolu qui trouve moyen d'accorder davantage, mais, dans son effort, étouffe la religion et périt à son tour.

La doctrine de la pluralité se tiendra volontairement, quant à l'origine et à la cause des êtres constitués, particulièrement des personnes, dans la situation d'ignorance à laquelle est résignée l'autre doctrine en ce qui touche la personne première et sa source insondable. Elle abandonnera les cosmogonies, soit physiques, soit symboliques, cet ancien déguisement de la tendance unitaire. Elle admettra donc que l'ordre, les lois, le bien, deviennent et se développent ; que les personnes, les consciences, qui en sont les représentants et les dépositaires les plus élevés, existent et se coordonnent dans le temps, selon des rapports essentiels inhérents

à leurs natures données. Et comment, pourquoi, sur quel fondement? Nous savons que l'hypothèse de l'unité ne peut pas davantage éviter ce problème, ou le résoudre en le reculant.

L'immortalité est la grande foi morale de cette doctrine. Aussi a-t-on vu les croyances polythéistes de l'antiquité devancer les autres sous ce rapport. C'est que l'adoration d'une divinité jalouse ne posait point pour elles un principe de concentration et d'absorption de l'être, d'où le sentiment religieux et l'esprit spéculatif pussent déduire le néant fondamental de toute autre vie. L'immortalité naturelle des personnes, l'existence dès-lors très admissible de personnes supérieures et célestes, dont l'ordre de dépendance n'est point rigoureusement déterminé, telles sont donc les thèses essentielles du polythéisme. Par là même, tout système de croyances qui peut porter ce nom se trouve caractérisé dans son opposition avec les religions absolutistes et monarchiques, et par sa disposition innée à envisager le monde comme une République des êtres. Historiquement, il est inutile de rappeler tout ce que l'arbitraire des superstitions, la grossièreté des temps, le mélange de dogmes hétérogènes, ont dû apporter d'altérations dans le concept démocratique religieux. Certes, ni le culte de latrie, ni les sacrifices barbares n'ont fait défait défaut aux pratiques du culte polythéiste. Mais considérons l'idée en elle-même, et nous reconnaîtrons ses propriétés naturelles, conformes au type de croyance que nous avons essayé de dégager. Les développer nous mènerait trop loin, mais il est facile de résumer en

quelques mots celles qui touchent les objets les plus généraux de la raison pratique ; savoir :

La nature humaine élevée à sa plus haute dignité, grâce à une énergique affirmation de la liberté, que ne vient plus combattre l'idée de la toute-puissante unité divine ;

La nature des êtres supérieurs, conçue comme analogue à celle des êtres personnels que nous connaissons ; non qu'il ne puisse en exister d'autres, mais parce que nous ne saurions en définir d'autres intelligiblement ;

Par suite, une base indispensable établie pour les communications et pour la société possible de tous les habitants du monde ;

Les fins de la vie placées dans la vie même, indéfiniment prolongée, et dans les relations mutuelles des personnes, et dans leur perfectionnement propre, moral, rationnel, organique, en harmonie avec les évolutions physiques des milieux ;

La fin dernière et absolue formellement repoussée, puisque sa possession, aussi bien que la dépendance à l'égard d'une cause absolue première, supposerait l'entière absorption des fonctions individuelles ;

Les destinées régies en partie par des lois inéluctables, en partie déterminées, sous ces lois, par les actes libres des agents moraux, qui deviennent ainsi et de plus en plus les auteurs, les créateurs de ce qu'ils sont ;

La liberté de la foi, le respect mutuel des consciences dans la société humaine, à cause des rapports divers que l'esprit religieux peut se représenter entre la vie

présente et la vie future, entre les êtres connus et ceux dont la croyance peuple les voies célestes du temps et de l'espace;

Par le seul effet d'une division naturelle des cultes spontanés, la raison commune de l'humanité, les sciences, les arts, laissés sans crainte ni scandale à l'élaboration de leurs méthodes et de leurs œuvres;

Enfin, l'autorité sacerdotale réduite à ce qu'elle peut être lorsque tant de religions sont en exercice et une seule proscrite, celle qui vise à la théocratie, c'est-à-dire à la destruction des autres et à l'anéantissement de la liberté sauvegarde universelle.

La conception politique de la monarchie, dont je citerai ici l'auteur du *Léviathan* comme le coryphée le plus intelligent et le plus sincère, reconnaît pour mobile principal, et pour ainsi dire unique, le Repos; tandis que l'idéal démocratique est le juste objet de l'aspiration de tous les hommes qui placent avant leur tranquillité propre, avant la paix publique, fût-elle véritable et assurée, une fin plus digne, le libre et plein développement des facultés humaines en société.

De même, le gouvernement du monde par l'unité divine est le choix des âmes portées à l'inaction, et désireuses de voir tout se faire sans elles, pendant qu'elles contemplent ou qu'elles adorent. Il faut y joindre le chœur nombreux des désabusés, des désenchantés, et de ceux qui, blessés par le monde, croient n'aimer plus rien du monde, et se réfugient dans le rêve d'une souveraine perfection qui le régirait seule, n'exigeant d'eux

que soumission à ses incompréhensibles décrets. Je ne parle pas de ces esprits d'une trempe bien différente, dont l'ambition et l'activité se donnent carrière en se chargeant de faire pour les autres ce que ceux-ci refusent de faire pour eux-mêmes : diriger leur conduite et décider de leurs croyances. Si tels sont les sentiments qui produisent ou favorisent la doctrine de l'*autocratie céleste*, au contraire, le système moral et politique du monde qui tend à se définir comme un *gouvernement des êtres par eux-mêmes*, à des degrés divers, sous des lois générales tant de la conscience que de la nature, et acception faite de ce qu'on peut connaître ou supposer des influences mutuelles de ces êtres, ce système engendre nécessairement des religions de liberté, des doctrines d'action, de dignité morale et d'exaltation de la personnalité.

J'ai sans doute exagéré les propriétés caractéristiques des deux grands ordres de croyances religieuses, sous le point de vue moral. Mais en forçant les traits on fait ressortir plus vivement le principe qui les modèle. En fait, il faut convenir que le polythéisme peut ne point exclure la foi unitaire, convenablement interprétée. De même, aussi, le dogme de l'unité admet des tempéraments, et se rapproche quelquefois de la doctrine antagoniste. Un phénomène analogue, trop connu pour que je m'y arrête, se remarque dans les essais de fusion des principes politiques opposés.

L'exposition qui précède était réclamée pour le complément de notre étude des notions les plus générales de l'immortalité et de la divinité. Je ne saurais la pousser

plus loin, ni surtout me prononcer positivement sur le dernier problème, sans professer moi-même une religion. Je demanderai ailleurs de nouveaux éclaircissements à la critique historique, la seule qui convienne, sur ce sujet, à quiconque ouvre une école et non point une église. Mon but était de déterminer les probabilités morales d'une foi philosophique, la plus universelle possible, et j'ai la confiance de l'avoir atteint.



TABLE DES MATIÈRES.

TROISIÈME PARTIE. LES PROBABILITÉS TOUCHANT L'ORDRE MORAL DU MONDE. L'IMMORTALITÉ, — LA LIBERTÉ, — LA DIVINITÉ.

Fontainebleau. — Imprimerie de E. Jacquin.



